

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Ближайшіе сотрудники: Н. С. АРСЕНЬЕВЪ, С. С. БЕЗОБРАЗОВЪ, прот. С. БУЛГАКОВЪ,
И. П. ДЕМНДОВЪ, Б. К. ЗАЙЦЕВЪ, Л. А. ЗАНДЕРЪ, В. В. ЗЪНЬКОВСКИЙ, А. В. ЕЛЬЧАНИ-
НОВЪ, П. К. ИВАНОВЪ, В. Н. ИЛЬИНЪ, Л. П. КАРСАВИНЪ, А. В. КАРТАШЕВЪ, Н. О. ЛОС-
СКИЙ, А. М. РЕМИЗОВЪ, П. Н. САВИЦКИЙ, П. П. СУВЧИНСКИЙ, Кн. Г. Н. ТРУБЕЦКОЙ,
Кн. Н. С. ТРУБЕЦКОЙ, Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, С. Л. ФРАННЪ, прот. С. ЧЕТВЕРИКОВЪ.

Адресъ редакціи и конторы :
9, RUE DUPUYTREN, PARIS (VI).

Цѣна 3-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 3.

МАРТЪ-АПРѢЛЬ 1926.

№ 3.

СОДЕРЖАНІЕ.

- | | |
|--|--|
| 1. Н. Бердяевъ. — О духовной буржуазности. | 9. Кн. Гр. Трубецкой. — Памяти кардинала Мерсье. |
| 2. Н. Лосский. — Премиини Вл. Соловьева. | 10. Н. Клепининъ. — Братство и пути православнаго студенческаго движенія. |
| 3. Л. Карсавинъ. — Апологетическій этюдъ. | 11. А. Петровъ. — Письмо монархиста въ редакцію журнала «Путь» и Н. Бердяевъ. — Отвѣтъ на письмо монархиста. |
| 4. В. Зъньковский. — Автономія и теоміи. | 12. Н. Бердяевъ. — О д'Эрбиньи о религиозномъ образѣ Москвы въ октябрѣ 1925 г. |
| 5. Протоіерей С. Четвериковъ. — Путь умнаго дѣланія и духовнаго трезвенія. | 13. Н. Арсеньевъ. — Объ избыточествующей жизни (Мистика и Церковь). |
| 6. В. Экхерсдорфъ. — Николушка. | 14. Собраніе Православныхъ, католиковъ и Протестантовъ въ Парижѣ. |
| 7. Б. Вышеславцевъ. — Парадоксы коммунизма. | 15. Русская религиозная мысль на нѣмецкомъ языкѣ. |
| 8. С. Оллардъ. — Англо-католичество. | 16. Книги Вл. Соловьева. |

О ДУХОВНОЙ БУРЖУАЗНОСТИ

Что такое буржуазность? Слово это такъ часто употребляютъ и такъ часто имъ злоупотребляютъ, въ то время какъ смыслъ его остается невыясненнымъ. Слово это имѣетъ свою магическую энергію, но пользуются имъ въ самомъ поверхностномъ смыслѣ. И необходимо вскрыть его глубину. Буржуазность есть состояніе духа и направленность духа, буржуазность есть особенное первоощущеніе бытія. Это — не социальная и не экономическая категорія и это болѣе, чѣмъ категорія психологическая и этическая. Это — категорія духовная и онтологическая. Буржуа отличается отъ не буржуа въ самой глубинѣ своего бытія или небытія, онъ — человѣкъ особеннаго духа или особенной бездушности. Буржуазность всегда существовала въ мірѣ и еще въ Евангеліи даны ея вѣчные образы и дано вѣчное имъ противоположеніе. Но лишь въ XIX вѣкѣ въ классическомъ совершенствѣ выявился образъ буржуазности и получилъ въ жизни преобладаніе. О буржуазности общества XIX вѣка говорятъ въ поверхностномъ, социальнo-экономическомъ смыслѣ этого слова. Но по истинѣ общество это буржуазно и въ болѣе глубокомъ, духовномъ смыслѣ слова. Буржуазный духъ созрѣлъ на вершинѣ цивилизаціи XIX и XX вѣка, явилъ свою мощь надъ судьбами человѣческаго общества и человѣческой культуры. Вождѣленія этого духа не ограничены уже священными вѣрованіями людей, какъ въ былыя эпохи, не связаны священной символикой болѣе благородной культуры прошлаго. Буржуазный духъ освободился, развернулся, получилъ возможность выявить свой типъ жизни. И въ вѣкъ торжествующаго буржуазнаго духа явились замѣчательные мыслители съ особенной силой и острогой его почувствовавшіе и его изобличавшіе. Карлейль, Ницше, Ибсенъ, Леонъ Блуа, Достоевскій, К. Леонтьевъ — всѣ эти люди почувяли торжество буржуазнаго духа, истребляющаго подлинно великую культуру и устрояющаго свое безобразное царство. Они съ пророческой силой и жаромъ изобличали духовные изгонн и основы буржуазности и, раненные ея безобразіемъ, тосковали по болѣе благородному типу культуры, по иной жизни, обращали свои взоры то къ Греціи, то къ среднимъ вѣкамъ, то къ Ренессансу, то къ Византіи. К.

Леонтьевъ гениально остро поставилъ эту проблему: «не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входилъ на Синай, что Эллина строили свои изящные акрополи, римляне вели Пуническія войны, что гениальный красавецъ Александръ въ пернатомъ какомъ-нибудь шлемѣ своемъ переходилъ и бился подъ Арбеллами, что апостолы проповѣдывали, мученики страдали, поэты пѣли, живописцы писали и рыцари блистали на турнирахъ для того только, чтобы французскій, нѣмецкій или русскій буржуа въ безобразной и комической своей одеждѣ благодушеествовалъ бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинахъ всего этого прошлаго величія?» Исторія не удалась. Въ исторіи нѣтъ прогресса. Будущее не лучше прошлаго. Въ прошломъ было больше красоты. Культура послѣ періода своего цвѣтенія понижается въ своемъ качествениомъ уровнѣ. Воля къ святости и воля къ гениальности угасаетъ и торжествуетъ воля къ могуществу жизни, устроению жизни и благополучію жизни. Высшіе подъемы духовности принадлежать былымъ эпохамъ. Духъ идетъ иа убыль и время убыли духа есть время торжества буржуа. Образы рыцаря и монаха, философа и поэта замѣщаются новымъ образомъ «буржуа», исполненнымъ жаждой могущества надъ міромъ, завоевателя, организатора и торговца. Центръ жизни перемѣщается. Нарушается органическій іерархическій строй жизни. Центръ жизни переносится иа периферію. Таково время машинной, индустріально-капиталистической цивилизаціи Европы и Америки. Въ ней погибаетъ духовная культура старой Европы съ ея священной снволикой и священнымъ преданіемъ.

Изъ западныхъ людей возставшихъ противъ буржуазнаго духа вѣка наиболѣе острымъ и радикальнымъ нужно признать нанненѣ извѣстнаго — замѣчательнаго французскаго католическаго писателя Леона Блуа. *) Л. Блуа, прожившій всю жизнь въ нищетѣ и непризнаніи, написалъ гениальную книгу «Exegese des lieux communs» — изслѣдованіе общихъ мѣстъ буржуазной мудрости. Онъ даетъ поразительно остроумное метафизическое истолкованіе изрѣченій буржуа, которыми тотъ руководствуется въ своей жизни. Таково напр. изрѣченіе «Dieu n'en demande pas tant». Л. Блуа пытается проникнуть въ тайныя движенія буржуазнаго сердца, буржуазной воли и мысли. Онъ хочетъ раскрыть своеобразную метафизику и мистику буржуа. Буржуа, даже когда онъ добрый католикъ, вѣритъ лишь въ этотъ міръ, лишь въ полезное и дѣловое, онъ неспособенъ жить вѣрой въ иные міры, онъ жизненно не принимаетъ тайны Голговы. «Великолѣпное превосходство буржуа основано на невѣріи, даже *послѣ* того, какъ онъ увидѣлъ и дотронулся. Что я говорю! На невозможности увидѣть и дотронуться вслѣдствіе невѣрія». Буржуа — идолопоклонникъ, онъ живетъ рабствомъ у видимаго. «Идолопоклонство — это предпочтеніе видимаго невидимому». Для буржуа «дѣло» — его Богъ, его Абсолютъ. Это буржуа распялъ Христа. Буржуа на Голгоѣ отрѣзалъ міръ отъ Христа, «деньги» отъ бѣд-

*) О немъ я написалъ статью «Рыцарь нищеты» въ журналѣ «Софія» Іюнь 1914 года.

ияка. «Бѣднякъ» и «деньги» для Л. Блуа великіе символы. Существуетъ мистерія «денегъ», таинственное отдѣленіе ихъ отъ духа. Буржуазный міръ управляется «деньгами», отдѣленными отъ духа. Буржуазный духъ противоположенъ духу Абсолютнаго, онъ истребитель вѣчности. Буржуа можетъ быть и религіозенъ, и буржуазную религіозность Л. Блуа ненавидитъ болѣе, чѣмъ атеизмъ. Какъ много буржуа — идолопоклонниковъ нашелъ онъ среди добрыхъ католиновъ! Господь Богъ очень декоративенъ въ лавкахъ. Л. Блуа нѣслѣдуетъ типъ средняго буржуа. Но можно еще болѣе углубить проблему буржуазности. Буржуа можетъ являться въ болѣе ослѣпительной и возвышенной формѣ. Онъ возможенъ и на болѣе высокихъ ступеняхъ духовной жизни. Тамъ останавливаетъ онъ духовное движеніе и самый духъ, природа котораго огненная, превращаетъ въ закованную форму.

* * *

Буржуа можетъ быть религіозенъ, онъ можетъ быть даже «праведникомъ». Но сказано: «если праведность ваша не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то вы не войдете въ Царство Небесное». Праведность буржуа никогда не превосходитъ праведности книжниковъ и фарисеевъ. Это буржуа любятъ «творить милостыню... въ синагогахъ и на улицахъ, чтобы прославляли ихъ люди». Это буржуа «любятъ въ синагогахъ и на улицахъ, останавливаясь, молиться, чтобы показаться предъ людьми». Это буржуа любятъ судить и они первые бросаютъ камень въ грѣшницу. Это буржуа подошли къ Иисусу, когда ученики Его въ Субботу срѣзали колосья, и ѣли, и сказали: «вотъ, ученики Твои дѣлаютъ, чего не должно дѣлать въ Субботу». И получили отвѣтъ, опрокидывающій всякую буржуазность: «здѣсь Тотъ, кто болѣе Храма; еслибы вы знали, что значитъ: «милости хочу, а не жертвы», то не осудили бы невинныхъ; ибо Сынъ Человѣческій есть Господинъ и Субботы». «Суббота для человѣка, а не человѣкъ для Субботы». Это буржуа говорить: «Пришелъ Сынъ Человѣческій, ѣсть и пѣть; и говорятъ: вотъ человѣкъ, который любитъ ѣсть и пить вина, другъ мытарямъ и грѣшникамъ». Буржуа не любятъ мытарей и грѣшниковъ, онъ предпочитаетъ фарисейскую праведность. Это буржуа думаетъ, что входящее въ уста оскверняетъ человѣка. И ему было отвѣчено: «Исходящее изъ устъ — изъ сердца исходитъ; сіе оскверняетъ человѣка». Это для буржуа сказалъ Иисусъ: «Истину говорю вамъ что мытари и блудницы, впереди васъ идутъ въ Царство Божіе». Имъ же сказалъ Иисусъ: «Ибо кто возвышаетъ себя, тотъ униженъ будетъ; а кто унижаетъ себя, тотъ возвысится. Горе вамъ, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человѣкамъ; ибо сами не входите и хотящихъ войти не допускаете». И имъ же сказано: «Что больше: золото или храмъ, освящающій золото?» И когда буржуа сказали: «какъ это онъ ѣсть и пѣть съ мытарями и грѣшниками?» Иисусъ отвѣтилъ имъ: «Не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные. Я пришелъ призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ»

къ покаянію». Буржуа противопоставлены евангельскія слова: «Ибо, кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее; а кто потеряетъ душу свою ради Меня и Евангелія, тотъ сбережетъ ее. Ибо какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душу свою повредитъ?» Буржуа хочетъ пріобрѣсти весь міръ. Это буржуа было сказано Иисусомъ: «Горе вамъ, что любите предсѣданіе въ синагогахъ и привѣтствія въ народныхъ собраніяхъ». И всякая буржуазность этого міра отвергается Иисусомъ въ словахъ: «Итакъ не ищите, что вамъ ѣсть, или что пить, и не безпокойтесь, потому что всего этого ищутъ люди міра сего; вашъ же Отецъ знаетъ, что вы имѣете нужду въ томъ, — наипаче ищите Царства Божія, и это все приложится вамъ». И обличаютъ душу буржуа слова Иисуса: «Вы высказываете себя праведниками передъ людьми, но Богъ знаетъ сердца ваши; ибо что высоко у людей, то мерзость передъ Богомъ». И тѣмъ, кого избралъ Иисусъ, Онъ сказалъ: «если бы вы были отъ міра, то міръ любилъ бы свое; а какъ вы не отъ міра, то я избралъ васъ отъ міра, посему ненавижу васъ міръ». «Міръ» и есть духовная буржуазность. «Міръ» не есть Божье твореніе, Космосъ, который не могъ отрицать Сынъ Божій. «Міръ» есть поработеніе и отяжелѣніе Божьяго творенія страстями и похотями. Буржуа и есть тотъ, кто любитъ «міръ». Вѣчное отверженіе самыхъ первоосновъ буржуазности прозвучало въ словахъ: «не любите міра, ни того, что въ мірѣ». Буржуазность и есть прикованность къ этому «міру», связанность съ нимъ, поработенность имъ. Буржуазность и есть отверженіе той свободы духа, которая дается свободой отъ власти «міра». Буржуазность не принимаетъ тайны Голгофы, она отрицаетъ Крестъ. Буржуазное чувство жизни противоположно трагическому чувству жизни. Тотъ не буржуазенъ, кто переживаетъ трагедію. И въ подлинно трагическія минуты жизни всякій буржуа перестаетъ имъ быть.

Въ чѣмъ духовные норны буржуазности? Слишкомъ сильная вѣра въ этотъ видимый міръ и невѣріе въ иной, невидимый міръ. Буржуа пораженъ этимъ видимымъ міромъ вещей, потрясенъ имъ, соблазненъ имъ. Онъ не относится серьезно къ вѣрѣ въ иную дѣйствительность, въ духовное бытіе, онъ не довѣряетъ чужой вѣрѣ. Буржуа всегда говоритъ про себя: знаемъ мы васъ, всѣ вы такіе же, какъ и я, но не хотите въ этомъ признаться, притворяетесь, обманываете себя. Всѣ живутъ благами этого міра, всѣ подавлены виѣшней дѣйствительностью. И буржуа ставитъ себя выше другихъ, потому что онъ сознаетъ это и признается въ этомъ. Буржуа — не символистъ, ему чуждо символическое міросозерцаніе, для котораго весь видимый и преходящій міръ есть лишь символъ иного, дѣйствительности невидимой. Буржуа — наивный реалистъ. И только наивно — реалистическое отношеніе къ міру онъ считаетъ серьезнымъ. Онъ наивный реалистъ и въ томъ случаѣ, когда онъ «вѣрующій» и когда онъ принадлежитъ къ наноу иибуудъ вѣроисповѣданію. Онъ можетъ быть даже ортодоксаленъ. Но онъ не связываетъ этой своей «вѣры» съ своимъ отношеніемъ къ міру и жизни, это отношеніе характеризуется подавленностью «міромъ», наивно-

реалистическимъ его воспріятіемъ. Буржуа, будь онъ внѣшне католикъ, православный или лютеранинъ, также отвергъ бы Христа, какъ отвергли его книжники и фарисеи, если бы Христосъ явился ему на его жизненномъ пути и ему самому пришлось бы свободно рѣшать, кто передъ нимъ. Буржуа не хотѣлъ признать ни одного святого при его жизни и онъ признавалъ святыхъ лишь долго спустя послѣ ихъ канонизаціи и ихъ всеобщаго признанія. Буржуазность и есть несвобода духа, подавленность духа внѣшнимъ затвердѣлымъ міромъ, зависимость отъ временнаго и тлѣннаго, неспособность прорваться къ вѣчному. Буржуа подавленъ тѣмъ, что можно нащупать, что входитъ въ него извнѣ. Онъ не можетъ жить безъ внѣшняго авторитета и авторитетъ прежде всего созданъ для него. Когда онъ свергаетъ одинъ авторитетъ, то немедленно же создаетъ другой и подчиняется ему. Онъ лишенъ горѣнія духа, творческой активности духа. Онъ не вѣрнъ въ духъ, потому что его духъ закостенѣлъ, задавленъ. Онъ не вѣрующій человекъ, потому что вѣра есть актъ свободы, творческая активность духа. Но у него есть своя «вѣра» и свое суевѣріе. Онъ не вѣритъ въ вѣчное, но вѣритъ во временное, онъ не вѣрнъ въ силу Божью, но вѣритъ въ силу вещей этого видимаго міра до идолопоклонства.



Буржуа не всегда является въ образѣ матеріалиста, плѣннаго низменными благами жизни. Это — случай элементарный и наименѣе интересный. Есть возвышенный типъ буржуа, претендующій быть хранителемъ духовныхъ основъ жизни. Есть не менѣе возвышенный типъ буржуа, который хочетъ облагодѣтельствовать человечество, сдѣлать его счастливымъ, устроить для него землю. Есть буржуа консервативнаго и буржуа революціоннаго типа. Типъ фарисея и есть типъ религіозно возвышеннаго буржуа, охраняющаго духовныя основы жизни. Онъ навѣки изобличенъ въ Евангеліи. Буржуа часто бываетъ ханжой и съ устъ его не сходитъ имя Божье. И можно устами исповѣдывать матеріализмъ и въ глубинѣ сердца не быть буржуа. Когда буржуа «вѣрующій», онъ на самомъ дѣлѣ вѣритъ только въ силу этого міра, силу видимыхъ вещей и отъ нея ждеть благъ жизни. Онъ не обличаетъ невидимыхъ вещей — затвердѣлость его сознанія, окостенѣлость его души не допускаетъ вхожденія этихъ міровъ. И «вѣрующій» буржуа нашей эпохи признаетъ изрѣченіе буржуазной мудрости, изслѣдованной Л. Блуа, — «Богъ не дѣлаетъ больше чудесъ». Богъ когда-то дѣлалъ чудеса — буржуа готовъ это признать, но это лишь способъ сказать, что чудеса невозможны и нелѣпы. Буржуа не любитъ чудесъ, боится ихъ. Они могутъ опрокинуть все его перспективы благоустроенной жизни. Буржуа живетъ на всемъ готовомъ, онъ ничего себѣ не приобрѣтаетъ творческимъ горѣніемъ духа. Вѣра буржуа не пробудила въ немъ высшей духовной энергіи, она оказалась нужна ему лишь для преуслѣянія въ этомъ «мірѣ». Самый духъ вѣчности превращается лишь въ способъ завоеванія внѣшнихъ благъ жизни. Издревле

жреческая иаства имѣла уклонѣнїе къ буржуазности. Духъ мертвѣдо окостенѣвалъ въ князьяхъ духовныхъ и они боялись всякаго движенія духовнаго, всякаго огня духовнаго. Они измѣняли своему вѣчному, священному іерархическому мазначенію и подготавливали возстаніе противъ самого іерархическаго принципа.

Когда буржуа слишкомъ засидѣлся на своемъ мѣстѣ и не даетъ никому и ничему возможности двигаться, тогда грозитъ оцѣпененіе жизни отъ его власти, тогда является буржуа другого типа, одержимый волей къ захвату высшихъ мѣстъ жизни, и говоритъ: «уйди съ этого мѣста, чтобы я на него сѣлъ». Этотъ буржуа — *parvenu* будетъ не лучше, онъ будетъ еще хуже, но въ медовый мѣсяцъ своихъ побѣдъ онъ будетъ имѣть видъ сорви-головы, столь непохожаго на образъ буржуа солиднаго и важнаго. Новый буржуа еще болѣе полюбитъ власть и могущество въ жизни, еще болѣе будетъ беспощаденъ къ слабымъ, вытѣсненнымъ изъ первыхъ рядовъ жизни, еще болѣе будетъ упоенъ своимъ величіемъ и значеніемъ, своимъ неожиданнымъ господствомъ. И чувство грѣха, ослаблявшее и ограничивавшее буржуазность въ старомъ типѣ буржуа, у новаго буржуа ослабнетъ и совсѣмъ исчезнетъ. Наша родина въ послѣдніе годы явила въ коммунизмъ этотъ типъ новаго буржуа-завоевателя, типъ жуткій своимъ безбожіемъ. Духъ буржуазности явилъ себя въ болѣе чистой, ничѣмъ не ограниченной и не ослабленной формѣ. Новый буржуа окончательно исповѣдуетъ религію земного могущества, земной власти, земного блаженства. Буржуа всегда хочетъ пробраться въ первые ряды жизни. Онъ любитъ «положеніе» въ жизни, имѣетъ вкусъ къ власти и могуществу. И когда онъ достигаетъ «положенія» въ первыхъ рядахъ жизни, дорывается до власти, нѣтъ предѣловъ его самодовольству и самоудовлетворенности. Самодовольство болѣе всего характерно для буржуа. Ослабленіе сознанія глубокаго трагизма жизни всегда сопровождается жнзненными его успѣхи. Упоенный собой и своимъ «положеніемъ» въ жизни, буржуа не можетъ возвыситься до мудрости Екклесіаста: «видѣлъ я всѣ дѣла, какія дѣлаются подъ солнцемъ, и вотъ все — суета и томленіе духа». Онъ обоготворяетъ суету, тлѣнь. Его дѣла представляются ему божественными. «Дѣла» затемняютъ для него цѣль жизни и смыслъ жизни. За «дѣлами» не видитъ буржуа человѣческаго лица, не видитъ природы, не видитъ неба и звѣздъ. Все замѣняется для него суетнымъ погруженіемъ въ свои «дѣла», въ свое великолѣпіе. Воля его поглощена исключительнымъ стремленіемъ къ организаціи жизни. И онъ теряетъ способность радоваться жизни. Онъ организаторъ и дѣлецъ. Организація жизни убиваетъ въ немъ органическую жизнь. Новый буржуа вытѣсняетъ стараго буржуа. Это вѣчная комедія исторіи. Вступившій на арену исторіи новый человѣкъ сначала дѣлаетъ видъ, что онъ ннзвергаетъ всякую буржуазность, и что царство его будетъ не буржуазное царство. Онъ — социалистъ и революціонеръ. Но скоро, очень скоро выступаютъ черты вѣчнаго буржуа, одинаковаго во всѣ эпохи и у всѣхъ народовъ. Духовная буржуазность есть вѣчное мачало, одно изъ міровыхъ началъ, являющееся все въ новомъ и

новомъ обличѣѣ. Духовная буржуазность не уменьшется, а возрастаетъ въ мірѣ, и на вершинахъ европейской и міровой цивилизаціи она обнаруживается въ наибольшей своей мощи. Богатый, который духовно поработенъ своимъ богатствомъ и поработаетъ другихъ, плѣненный «міромъ» — буржуа и ему трудно войти въ царство небесное, чѣмъ верблюду пройти черезъ игольное ушко. Но и бѣдный, который завидуетъ богатому и духовно поработенъ жаждой стать на мѣсто богатаго и получить себѣ его богатство. — такой-же буржуа и ему такъ-же затруднено вхожденіе въ царство небесное. На этомъ разыгрывается вѣчная трагикомедія исторіи. Буржуазный духъ овладѣваетъ всякой соціальной группой или въ формѣ довольства своимъ «положеніемъ», и охраненія его во чтобы-то ни стало, или въ формѣ зависти къ ближнему, похоти довольнаго положенія и завоеванія его во чтобы-то ни стало. И исторія являетъ трагикомическое зрѣлище, какъ два буржуа вѣспляются другъ въ друга и каждый думаетъ, что отстаиваетъ какой-то своеобразный міръ, противоположный міру своего врага. Но по истинѣ это одинъ и тотъ же міръ, одно и тоже вѣковѣчное начало. Буржуазность опредѣляется не экономическимъ положеніемъ человѣка, но духовнымъ отношеніемъ къ этому положенію. Поэтому въ каждомъ классѣ она можетъ быть и въ каждомъ классѣ она можетъ быть духовно преодолена. Съ уровнемъ буржуа считается исторія, когда создаетъ государство, право, хозяйство, обычаи и нравы, идолъ научности. И въ этомъ нужно искать объясненія того, что въ движеніи исторіи есть какая-то безвыходность, что всѣ ея достиженія неудачливы.



Буржуа возможенъ во всѣхъ сферахъ духовной жизни. Можно быть буржуа въ религіи, въ наукѣ, въ морали и въ искусствѣ. О буржуа въ религіи уже сказано и образы его начертаны въ священныхъ книгахъ. Но во всѣхъ сферахъ духовной жизни онъ солиденъ и важенъ, онъ чувствуетъ свое превосходство и свое могущество или хочетъ достигнуть превосходства и могущества, завидуетъ чужому превосходству и могуществу. *Во всѣхъ сферахъ буржуа хочетъ казаться и безсиленъ быть.* Онъ живетъ не творческой онтологической силой своей личности, а кажущейся и призрачной силой той косной духовной среды, въ которой онъ занялъ «положеніе» или хочетъ его занять. Буржуа является и въ образѣ ученаго и академника, самодовольнаго, напыщеннаго и ограниченнаго. И достоинство научности и академичности приспособляется къ уровню буржуа. Въ этомъ своемъ образѣ онъ боится творческаго движенія мысли, свободы познающаго духа, ему невѣдома интуиція. Буржуа-моралистъ всѣхъ подавляетъ своею добродѣтелью, всѣхъ осуждаетъ. Онъ не любитъ грѣшниковъ и мытарей. Онъ хранитель морали окружающей его среды. Буржуа даже всегда немного моралистъ. Морализмъ буржуа можетъ проявиться въ разныхъ формахъ, отъ самыхъ охранительныхъ до самыхъ разрушительныхъ и революцион-

ныхъ. Буржуа — моралистъ можетъ требовать оностенѣнія жизни и пресѣченія вольнаго движенія, и онъ же въ другомъ своемъ обличьи, можетъ требовать разрушенія всего 'космоса, истребленія всего наслѣдія исторіи. Онъ одинаково можетъ быть и крайнимъ консерваторомъ и крайнимъ революціонеромъ. И въ томъ и другомъ случаѣ онъ принованъ къ внѣшнему міру и не знаетъ свободы духа. Морализмъ его безблагодатенъ, онъ исходитъ изъ внѣшняго, а не изъ внутренняго источника. Онъ не слышитъ музыки небесныхъ сферъ. Буржуа создаетъ адъ на землѣ, но онъ же является въ образѣ уготовляющаго грядущую гармонію, земной рай. Сама идея абсолютной рационализаціи жизни, абсолютной соціальной гармоніи — буржуазная идея и противъ нея долженъ возстать человекъ изъ подполья, «джентельмэнъ съ ретроградной и насмѣшливой фізіономіей». Строитель Вавилонской башни буржуа. Соціализмъ по духу своему буржуазенъ. Буржуазность есть отяжеленность «міромъ». И ей противоположна легкость, рождающаяся изъ духовной свободы. Слишкомъ напряженная воля къ жизни порождаетъ тяжесть, прикованность къ земнымъ осуществленіямъ и благамъ. Преодоленіе буржуазности и есть преодоленіе этой напряженной воли, обращенной къ «міру». Повсюду вноситъ буржуа свою напряженную, сковывающую волю — въ семью и государство, въ мораль и религію, въ науку и хозяйство. Отъ этой же воли онъ самъ цѣпенѣтъ и движеніе ея порождаетъ бездвижность. Ему чужды минуты освобождающаго созерцанія. И онъ же не сознаетъ глубокаго трагизма жизни, не принимаетъ трагедіи. Въ этомъ парадоксъ жизни буржуа. Жизнь его отяжелѣла и омрачена тѣмъ, что онъ не принимаетъ внутренней трагедіи жизни, не принимаетъ Креста и Голговы. Есть что-то облегчающее и освобождающее въ принятіи на себя Креста, въ примиреніи съ трагизмомъ жизни. И то, что въ буржуа ослаблено чувство трагической вины и грѣха, направляетъ волю его къ призрачнымъ достиженіямъ «міра», поработачаетъ «міру». Основная идея буржуа — достигнуть могущества и блага въ мірѣ, не принявъ тайны Голговы. Это — хлістическая идея буржуа. Буржуазность и есть ничто иное, какъ непринятіе Христа, какъ распятіе Христа. И распинать Христа могутъ и тѣ, которые исповѣдуютъ его устамъ.

* * *

Когда похоть жизни, похоть могущества, похоть наслажденія побѣждаетъ трагическое сознаніе вины и несоотвѣстствія между временнымъ и вѣчнымъ, священное недовольство «міромъ» и его благами, тогда широко разливается по лицу земли буржуазность, торжествуетъ типъ буржуа въ жизни. Въ цивилизаціи XIX и XX вѣка эта похоть была движущимъ началомъ и потому эта цивилизація буржуазна и остается буржуазной, какъ бы радикально она себя не реформировала. Никогда символическія нультуры прошлаго, съ лежащими въ основѣ ихъ священными мифами, не были такъ буржуазны по духу своему, какъ прагматическая цивилизація XIX

и XX вѣка, все расширяющаяся и возрастающая въ своемъ могуществѣ. Раньше буржуа былъ психологическимъ типомъ. Теперь буржуа сталъ социальнo преобладающимъ типомъ. Типъ буржуазной цивилизаціи, идущій на смѣну священной культурѣ, еще въ древнія времена пробивался къ жизни. И противъ него съ огненной силой возставали когда-то еще ветхозавѣтные пророки. «И наполнилась земля его серебромъ и золотомъ, и нѣтъ числа сокровищамъ его, и наполнилась земля его конями, и нѣтъ числа колесницамъ его». «Но, поникнуть гордые взгляды человѣка, и высокое людское унижится; и одинъ Господь будетъ высокъ въ тотъ день. Ибо грядетъ день Господа Савоова на все гордое и высокомерное и на все превознесенное, — и оно будетъ унижено». «И падетъ величіе человѣческое, и высокое людское унижится; и одинъ Господь будетъ высокъ въ тотъ день». О буржуазной цивилизаціи сказаны слова Іеремін: «Походите по улицамъ Іерусалима, и посмотрите и развѣдайте и понщите на площадяхъ его, не найдете ли человѣка, нѣтъ ли соблюдающаго правду, ищущаго истину? Я пощадилъ бы Іерусалимъ». Поклоненіе Ваалу и было возникновеніемъ буржуазной цивилизаціи, древнимъ прообразомъ всякой буржуазной цивилизаціи. Она всегда разрушаетъ священную культуру. «Танъ говоритъ Господь: Проклятъ человѣкъ, который надѣется на человѣка и плоть дѣлаетъ своей опорой, и котораго сердце удаляется отъ Господа». И о торжествѣ буржуазной цивилизаціи сказаны слова: «Вавилонъ былъ золотою чашею въ рукѣ Господа, охранявшаго всю землю; народы пили изъ нея вино и безумствовали». Въ Вавилонѣ была явлена первая въ исторіи буржуазная цивилизація, господствовавшая надъ всемъ Востокомъ. Тотъ же духъ возникающей буржуазной цивилизаціи огненно изобличалъ Іезекіиль, когда говорилъ: «Князья у нея какъ волки, похищающіе добычу; проливаютъ кровь, губятъ душу, чтобы пріобрѣсти нору... А въ народѣ угнетаютъ другъ друга, грабятъ и притѣсняютъ бѣднаго и нищаго, и пришельца угнетаютъ несправедливо». И «горе пастырямъ Израилевымъ, которые пасли себя самихъ!... Слабыхъ не укрѣпляли, и больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не нашли, а правили ими съ насиліемъ и жестокостью». Еще древнему пророческому сознанію открывались катастрофы, къ которымъ неотвратимо влечетъ торжество буржуазнаго духа. Танъ всегда будетъ. Буржуазная цивилизація возникаетъ въ идрахъ развивающейся культуры. Типъ буржуа начинаетъ торжествовать въ жизни. Буржуазнымъ духомъ начинаютъ проникаться князья, пастыри и священнослужители. И тогда грозятъ катастрофы народамъ и ихъ культурамъ. Гнѣвъ Божій обрушивается на нихъ.

Но тиль буржуазной цивилизаціи никогда въ древности не торжествовалъ окончательно, обнаруживалась лишь тенденція къ нему. Лишь въ Европейской культурѣ, на вершинѣ новой исторіи окончательно раскрывается и торжествуетъ буржуазная цивилизація и буржуа является царемъ земли. Ростъ народонаселенія и ростъ потребностей ничѣмъ не ограничиваемыхъ, раскалиная похоть жизненнаго

могущества, воля къ царствованію въ этомъ мірѣ привели къ той побѣдѣ духовной буржуазности, которая въ бывшія историческія эпохи лишь намѣчалась, лишь едва пробивалась. Въ прошломъ намѣчались лишь тенденціи нѣ буржуазной цивилизації. Лишь нонецъ новой исторіи являетъ собой буржуазную цивилизацію въ ея господствѣ и преобладаніи. И ка ие должны быть распространены прозрѣнія пророковъ. Буржуазная цивилизація не можетъ быть вѣчной. Буржуа — истребитель вѣчности и потому онъ не наслѣдуетъ вѣчности. Наступленіе катастрофы для европейской цивилизації давно предвидѣли чуткіе люди. Въ этихъ катастрофахъ новый революціонный буржуа попытается расширить и распространить по лицу земли торжество буржуазности, попытается сдѣлать его всеобщимъ и универсальнымъ, возведетъ его въ перлъ созданія. Но и этой послѣдней и казалось бы оноча-тельной буржуазности не принадлежитъ вѣчность. Настанетъ часть, когда Господь Богъ скажетъ: «вотъ, Я самъ отыщу овецъ моихъ и осмотрю ихъ!».

* * *

Духовная буржуазность можетъ быть побѣждена лишь духомъ, лишь творческимъ движеніемъ духа. Буржуазность не есть матеріальное, экономическое явленіе. Она можетъ проникать во всякую экономику. Промышленное развитіе само по себѣ еще не буржуазно. Противъ ложнаго, призрачнаго духа не можетъ быть никакихъ матеріальныхъ противоядій. Противоядіе можетъ быть лишь духовное. Это не значить, что безразлична матеріальная плоть общества и что она не можетъ быть буржуазна. Но буржуазная плоть общества всегда есть порожденіе буржуазнаго духа, ложнаго направленія воли. Буржуазная общественность есть неодухотворенная общественность. Въ основѣ всей буржуазности лежитъ ложное, призрачное и обманчивое ощущеніе жизни и бытія. Это ложное пониманіе жизни, призрачная похоть жизни порождаетъ ложное движеніе, «суету суетъ». Это — такой же источникъ буржуазности, какъ и остановка, окостенѣніе, охлажденіе духа. Творческое горѣніе духа побѣждаетъ эту двойную буржуазность. Но творческое горѣніе духа не означаетъ распыленія потребностей и вожделеній, порождающаго развитіе ложной цивилизації. Оно ведетъ къ самоограниченію этихъ потребностей. Похоть жизни должна быть ослаблена, чтобы стало возможнымъ истинное преображеніе жизни. Тревога, безпокойства, все ускоряющееся движеніе, невозможность жить мгновениемъ вѣчности порождены этой ложной похотью. Эта неутолимая похоть превращаетъ жизнь человека въ адъ, ввергаетъ въ адскій огонь. Культуры прошлаго держались ограниченіемъ похоти жизни, похоти могущества, они останавливались на серединѣ и типъ буржуа въ нихъ былъ иной, чѣмъ новый типъ буржуа. Типъ буржуа въ ярномъ и предѣльномъ своемъ выраженіи — апокалиптическая фигура, апокалиптический образъ, прообразъ грядущаго царства. Объ образѣ этомъ сказано въ священныхъ

книгахъ. Духу буржуазному противоположенъ духъ страннической. Христіане — странники въ этомъ мірѣ. Это внутреннее чувство странничества присуще христіанну въ отличіе отъ буржуа и оно возможно при какомъ угодно общественномъ положеніи, хотя бы самомъ высокомъ. Христіане Града своего не имѣютъ, Града грядущаго взыскуютъ. И Градъ грядущій не можетъ быть Градомъ этого «міра». Буржуазный духъ побѣждаетъ каждый разъ, когда въ христіанскомъ мірѣ Градъ земной почтается за Градъ небесный и христіане перестаютъ себя чувствовать странниками въ этомъ мірѣ.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ПРЕЕМНИКИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА.

Изъ общей литературы, слѣдовавшей за Соловьевымъ, я возьму для разсмотрѣнія въ этой краткой статьѣ преимущественно сочиненія ки. Е. Трубецкого, П. Флоренскаго и С. Булгакова, такъ какъ каждый изъ нихъ далъ цѣлую систему христіанскаго міровоззрѣнія съ существенными дополненіями къ ученіямъ Соловьева или отклоненіями отъ нихъ. Остановлюсь прежде всего на трудахъ С. Н. и Е. Н. *Трубецкихъ*, которые были связаны съ Соловьевымъ долготѣною дружбою.

Ки. *С. Н. Трубецкой* (ум. въ 1905 г.) въ своихъ сочиненіяхъ «О природѣ чело-вѣческаго сознанія» и «Основаніе идеализма», изслѣдуя условія логичности знанія и достовѣрности независимой отъ насъ реальности, приходитъ къ ученію о *сверхчеловѣческомъ* характерѣ *сознанія*, понимая его, однако, не какъ безличное гиосеологическое я, а какъ *сверхличное, соборное единство* Мировой Души (собр. соч. II т., стр. 16, 298). Въ связи съ этимъ онъ развиваетъ ученіе объ *универсальной чувственности*: пространство и время онъ считаетъ формами этой чувственности, а содержанія такіа, какъ цвѣтъ, звукъ и т. п., независимыми отъ чело-вѣческаго индивидуальнаго сознанія (83). Точно также условіе логической связности знанія, онъ находитъ въ логикѣ, какъ *Всеобщемъ Разумѣ* (164). Знаніе о реальности, независимой отъ нашего я, не сводимой къ ощущенію и понятію, онъ, какъ и Соловьевъ, объясняетъ внутреннею связью *всѣхъ существъ* и оригинально примѣняетъ это ученіе для оправданія *вѣры въ безсмертіе*. Установивъ *сверхвременный* характеръ идеальной стороны мысли, чувства и поведенія (сверхвременность смысла, истины и т. п.), онъ утверждаетъ, далѣе, что *вмѣстѣ съ ростомъ духовной жизни личности въ ней растетъ также не только знаніе о сверхвременности идеальныхъ отелеченныхъ началъ, но и вѣра въ личное, индивидуальное безсмертіе субъекта, носителя этихъ началъ* (402). Объясняется это развитіемъ *интуиціи* (413), постигающей не отдѣльныя функціи, а *все нераздѣльное существо, какъ абсолютно цѣнную индивидуальность съ идеальными признаками эстетическими и нравственными* (402). Высшее обоснованіе получаетъ

эта вѣра ва почвѣ христіанской религій, навчающей видѣть въ ближнемъ *«образъ Христа»* (406).

Ученіе о зависимости истины отъ Абсолютнаго наиболее обстоятельно развилъ кн. Е. Н. Трубецкой (ум. въ 1920 г.) въ своей книгѣ *«Метафизическія предположенія познанія»* (опытъ преодоленія Канта и кантіанства). Знаніе можетъ быть абсолютно достовѣрнымъ только въ томъ случаѣ, если основаніе его — *надчеловѣческое*. Положеніе *«дважды два четыре»*, какъ безусловно достовѣрное утвержденіе *обо всемъ*, *«предполагаетъ, что все дѣйствительное и мыслимое подчинено нѣкоторому единству, иначе говоря, что есть всеединство»* (15), *есть абсолютное сознаніе, въ которомъ все познаваемое сверхъестественно определено мыслью, вслѣдствіе чего всякая истина имѣетъ форму вѣчности.*

Отсюда не составляютъ исключенія также и *единичныя сужденія* о любомъ мимолетномъ событіи, напр. *«Брутъ убилъ Цезаря»*. Этотъ парадоксъ *«вѣчнаго сознанія о временномъ»* объясняется тѣмъ, что Абсолютное сознаніе есть *вѣчное созерцаніе* самаго прошедшаго и будущаго *въ подлинникъ* (315), оно есть *конкретная интуиція*, синтезъ вѣчной памяти и абсолютнаго предвидѣнія (317, 322). Наше познаніе возможно не иначе, какъ путемъ пріобщенія къ Абсолютному сознанію; оно возможно какъ *нераздѣльное и неслиянное единство мысли челоуѣческой и абсолютной* (316). Пріобщеніе, это будучи неполнымъ и несовершеннымъ, требуетъ *отвлеченія*, какъ *средства* восхожденія къ безусловной истинѣ. Безъ отвлеченія челоуѣкъ не могъ бы освободиться отъ случайнаго и субъективнаго порядка непосредственныхъ данностей и не могъ бы *«возстановитъ абсолютный ихъ синтезъ»*, т. е. *«тотъ необходимый и объективный порядокъ, который объединяетъ ихъ въ истинѣ»* (326). Такимъ образомъ, отвлеченіе есть лишь средство и *промежуточная ступень* въ знаніи, а цѣль его — *«конкретное всеединство»*. Въ составъ этого всеединства *входитъ чувственное содержаніе воспріятія*, которое Е. Н. Трубецкой считаетъ *трансубъективнымъ*.

Свое ученіе *объ отношеніи Абсолютнаго къ міру* кн. Е. Н. Трубецкой изложилъ въ обширномъ двухтомномъ трудѣ *«Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева»*, критикуя космогонію Соловьева и внося въ нее существенныя измѣненія въ духѣ христіанской ортодоксіи. Въ космогоніи Соловьева есть шеллингянскій элементъ, именно ученіе о первой матеріи, которая лежитъ въ основѣ міра и вмѣстѣ съ тѣмъ есть *«первый субстратъ»* Абсолютнаго, подобно тому какъ у Шеллинга основой міра служить *«природа въ Богѣ»*. Отсюда міровоззрѣніе обоихъ мыслителей, противъ воли ихъ, пріобрѣтаетъ *пантеистическую* окраску: у обоихъ получается зависимость Бога и міра другъ отъ друга, невозможность послѣдовательно развить ученіе о свободѣ міровыхъ существъ, неосуществимость послѣдовательной *теодицеи*. Отъ всѣхъ этихъ недостатковъ міровоззрѣнія Соловьева Е. Трубецкой освобождается, развивая ученіе о томъ, что твореніе міра *есть безусловно свободный актъ — созданіе изъ ничего»*

(1, 309). Вмѣстѣ съ этимъ иной характеръ приобретаетъ у него и ученіе о Софіи, какъ единствѣ божественныхъ идей. Соловьевъ считаетъ идею сущностью индивидуума; поэтому, говоритъ Трубецкой, онъ мыслить *иногда* «отношеніе вѣчной Премудрости Божіей къ нашей становящейся дѣйствительности, какъ отношеніе сущности и явленія» (1, 356). Сближая до такой степени божественное начало съ міромъ, нельзя объяснить свободу индивидуума и возникновеніе зла. Поэтому Трубецкой понимаетъ Софію, какъ начало, отъ вѣка реальное въ Богѣ, которое однако для земнаго человечества и «для всѣхъ овецъ Божіихъ» есть *не сущность, а пересобразъ, норма* (1, 365). Индивидуумъ, будучи *внѣбожественнымъ* бытіемъ, свободно принимаетъ или отрицаетъ поставленное ему въ идеѣ задание. Въ первомъ случаѣ онъ осуществляетъ въ себѣ образъ Божій, во второмъ — «кошунственную пародію на него или каррикатуру» (Смыслъ жизни, 107). Такимъ образомъ, внѣбожественное бытіе тварей Божіихъ «не ограничиваетъ Абсолютнаго, потому что *сами въ себѣ, внѣ положительнаго или отрицательнаго къ нему отношенія, они суть ничто*» (1, 300). Согласно такому ученію, Богъ свободенъ отъ міра, и міръ относительно самостоятеленъ въ отношеніи къ Богу; безъ этой *обоюдной свободы* связь между Богомъ и міромъ не могла бы имѣть характера любви или (со стороны человѣка) вражды.

Эти же основныя мысли развѣты Е. Н. Трубецкимъ въ книгѣ «Смыслъ жизни» (Москва, 1918) и использованы для ученія о христіанствѣ, какъ единственной религіи, «въ которой ни Божеское не поглощаетъ человѣческаго, ни человѣческое — Божескаго, а то и другое естество, не превращаясь въ другое, пребываетъ во всей своей полнотѣ и цѣлости въ соединеніи» (47). Благодаря этому соединенію преодолевается противоположность запредѣльнаго и посюсторонняго: въ поступательномъ земномъ процессѣ «чувствуется подъемъ въ иной, высшій планъ». Эти двѣ линіи жизни, горизонтальная и вертикальная, сочетаются въ одну «животворящій крестъ» (51), потому что подъемъ ввысь, требующій преодоленія самости, *невозможенъ безъ страданія, но полнота бытія*, блаженно завершающая эти временныя ряды, для Абсолютнаго сознанія, созерцающаго все, какъ законченное цѣлое, отъ вѣка *есть* (118), и даже мы, люди способны приобщиться къ сверхвременной высотѣ этой истины: въ такія минуты «ощущеніе близости отдаленнаго наполняетъ радостью душу» (77); «противорѣчія, смущавшія душу и умъ, снимаются разомъ однимъ радостнымъ возгласомъ — *Христосъ воскресъ!*» (78). Не даромъ для православнаго русскаго Пасха есть праздниковъ праздникъ, наполняющій радостью душу въ такой мѣрѣ, что она хотя бы на мигъ освобождается отъ оковъ ограниченнаго земнаго бытія.

Въ божественной сферѣ полноты бытія не маловажную роль играетъ *преображенная тѣлесность*. Свѣтъ и звукъ въ особенности служатъ совершеннымъ средствомъ выраженія духовнаго смысла и энергіи жизни (144). «Въ солнцѣ когда нибудь облечется подлинный источникъ жизни. Тогда отношеніе къ солнцу изъ внѣшняго станетъ внутреннимъ, — жизнь сама станетъ насквозь солнечной, какъ ризы

Христа на Фаворѣ; и этимъ оправдывается вся радость о солищѣ, наполняющая поля и лѣса» (55). «Въ мірѣ здѣшнемъ есть безчисленное множество намековъ на свѣтовую и вмѣстѣ звуковую симфонию міра грядущаго», говоритъ Трубецкой; въ каждой твари онъ усматриваетъ *ночной* или *дневной* обликъ: «металлическое цыканье совъ, протяжный волчій вой» и т. п. «представляются какъ бы звучащею тьмою», наоборотъ, «солнечный гимнъ жаворонка» выражаетъ «попиую побѣду полуденнаго солнца и ослѣпительное сіяніе небеснаго круга» (138).

Древне-русская иконопись, столь богатая красками, какъ это выяснилось благодаря современнымъ открытіямъ и изслѣдованіямъ, чутко улавливала связь тѣлеснаго бытія съ духовнымъ. «Софія — Премудрость Божія изображается на темно-синемъ фонѣ ночного, звѣзднаго неба. Оно и понятно: Софія и есть то, что отдѣляетъ свѣтъ отъ тьмы, день отъ ночи». «Среди ночного звѣзднаго неба является, какъ Божья зоря, *пурпуровый ликъ* творящей Софін. А надъ нею окончательная побѣда свѣта изображается полдневнымъ *солнечнымъ* ликомъ творящаго Христа. Такимъ образомъ всѣ эти три момента — темная синева ночи, пурпуръ зари и золото яснаго солнечнаго дня, которые въ нашей жизни составляютъ обособленно, раздѣленные временемъ и постопку *несоемѣстимыя* переживанія, въ иконописи изображаются, какъ *вѣчно со-существующія* и какъ составляющія неразрывное гармоническое цѣлое» (128). «Въ тройномъ торжествѣ свѣта, звука и сознанія осуществляется замыселъ вселенскаго дружества и воплощенія Бога-Любви въ любящей твари. Совершенная Любовь является не только въ полнотѣ славы, но и въ *совершенной красотѣ*. И потому весь замыселъ предвѣчной Софін въ св. Писаніи изображается какъ замыселъ художественный» (146). (См. подробности объ этомъ двѣ замѣчательныя брошюры кн. Е. Н. Трубецкого: «Два міра въ древне-русской иконописи» и «Умозрѣніе въ краскахъ»).

Въ мірѣ трудно передаваемого словами вступаю я, пытаюсь въ краткомъ очеркѣ дать понятіе о главномъ трудѣ о. П. Флоренскаго «Столпъ и утвержденіе истины» (1914 г.). Сверхчеловѣческую эрудицію обнаруживаетъ Флоренскій въ области философіи, богословія, лингвистики и математики, но не разсудочная сторона книги, а духъ ея съ трудомъ поддается передачѣ. Начинаетъ онъ съ заявленія, что православная церковность *неопредѣлима*; если ужъ пытаться примѣнять къ ней какія либо понятія, то развѣ лишь сверхразсудочныя, вродѣ «жизни въ духѣ», «духовная красота» (7). Истина въ точномъ смыслѣ слова вообще не доступна нашему «раздробленному» разуму: Истина есть Абсолютная реальность, сверхразсудочная цѣльность, въ которой мертвому въ своей статической уединенности А, мыслимому согласно разсудочной схемѣ *закона тождества*, нѣтъ мѣста. Въ истинѣ «другое» есть въ то же время и «не другое» *sub specie aeternitatis* (46): «потому А есть А, что вѣчно бывая не — А, въ этомъ не — А оно находитъ свое утвержденіе какъ А» (47). Отсюда Флоренскій приходитъ къ Истинѣ, какъ единой сущности о трехъ ипоста-

схъ (49). Не дискурсивный разумъ и не слѣпая интуиція, направленная на эмпирическія отдѣльности, можетъ привести къ Истинѣ; вступить въ сознаніе она можетъ лишь путемъ *разумной интуиціи* (63), которая сочетаетъ въ себѣ дискурсивную расчлененность (дифференцированность) до безконечности съ интуитивною интегрированностью до единства (43). Такая единая Истина однако возможна лишь «тамъ, на небѣ», а «у насъ — множество истинъ, осколковъ Истины, неконгруэнтныхъ другъ съ другомъ» (158), неизбежно *антиномичныхъ*, само-противорѣчивыхъ (60). Таковы, напр., многія догматическія антиноміи: единосущіе и триипостасность Божества, предопредѣленіе и свобода воли и т. п. (164). Только «въ моментъ благодатнаго озаренія эти противорѣчія въ умѣ устраниаются, но не разумочно, а сверхразумочнымъ способомъ» (159).

Побѣда надъ закономъ тождества, творческій выходъ изъ своей замкнутости въ область другого и подлинное обрѣтеніе въ этомъ другомъ себя есть основная истина, мыслимая въ догматѣ *единосущія* (*ὁμοουσία*). Идея единосущія должна руководить нами не только при разсмотрѣніи отношенія трехъ Лицъ Пресвятой Троицы, но и въ вопросѣ объ отношеніи между земными существами, поскольку они суть личности, стремящіяся осуществить идеалъ христіанской любви другъ къ другу (79 с.). «Предѣль любви — да двое едино будутъ» (*finis amoris, ut duo unum fiant*). Такая *омоусіанская* философія личности и творческаго подвига есть философія христіанская, духовная. Ей противоположенъ рационализмъ, философія *омусіанская*, допускающая лишь генерическое подобіе (*ὁμοιότης*), а не нумерическое тождество. Это философія вещи и безжизненной неподвижности (80).

Любовь, ведущая къ отождествленію двухъ существъ, есть, конечно, не субъективно-психическій процессъ, а «субстанціальный актъ, переходящій отъ субъекта на объектъ и имѣющій опору въ объектѣ» (75); этотъ актъ *онтологически преобразуетъ* любящія другъ друга существа. Такова совершенная дружба; она ведетъ къ полному единенію двухъ существъ (431), къ созданію изъ нихъ новой духовной сущности, способной къ вѣденію тайнъ Царствія Божія и къ чудотворенію. Самъ Господь Іисусъ Христосъ сказалъ: «если двое изъ васъ согласятся на землѣ просить о всякомъ дѣлѣ, то, чего бы ни попросили, будетъ имъ отъ Отца Моего небеснаго» (Мате., 18, 19). Почему это? — Потому что *двое могутъ быть согласны* другъ съ другомъ *безусловно во всемъ* только въ томъ случаѣ, если *слѣдуютъ волѣ Божіей*, но такое согласіе ихъ есть «со-вхожденіе въ таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщеніе Его благодатной силы, оно претворяетъ ихъ въ новую духовную сущность, дѣлаетъ изъ двухъ частицу *Тѣла Христова*, живое воплощеніе Церкви» (421). Такая абсолютная дружба есть «созерцаніе себя черезъ Друга въ Богѣ» (458).

Не только дружба между двумя существами, но и всякая подлинная любовь безъ участія силы Божіей невозможна: «любя мы любимъ Богомъ и въ Богѣ» (84), такъ какъ для любви необходимо *преодоленіе границъ своей самости* и выходъ въ

ковую дѣйствительность, въ которой на всемъ лежитъ *печать красоты*. Опираясь на творенія великихъ подвижниковъ, преп. Макарія Великаго, Исаака Сирина и др., на записки стражниковъ и художественныя произведенія, Флоренскій особенно сосредоточиваетъ свое вниманіе на красотѣ того міра, въ которомъ живетъ человекъ, вышедшій изъ уединенія своей самости путемъ любви. Передъ умственнымъ взоромъ подвижника открывается «вѣчная и святая сторона всякой твари» (316) всю тварь онъ воспринимаетъ «въ ея первоизданной побѣдѣ красоты» (310). у него обостряется «чувство природы». «Все окружающее меня», говоритъ одинокій стражникъ, «представлялось мнѣ въ восхитительномъ видѣ: деревья, травы, птицы, земля, воздухъ, свѣтъ; все какъ будто говорило мнѣ, что существуетъ для человека, свидѣтельствуя любовь Божію къ человеку, и все молится, все воспѣваетъ славу Богу» (317). «Аскетика», говоритъ Флоренскій, «создаетъ не «добраго» человека, а *прекраснаго*, и отличительная особенность святыхъ подвижниковъ — вовсе не ихъ доброта, которая бываетъ и у плотскихъ людей, даже у весьма грѣшныхъ, а *красота* духовная, ослѣпительная красота лучезарной, свѣтоносной личности, *дѣльному и плотскому* человеку никакъ не доступная» (99).

Красота духовная сопутствуется и просвѣтленіемъ плоти, созиданіемъ святой тѣлесности. Флоренскій внимательно прислушивается къ разсказамъ о *святѣ*, исходящемъ отъ тѣла подвижниковъ: *сладость, теплота, благоуханіе, звуковая гармонія* и особенно *свѣтъ* *Фаворскій* — характерные признаки плоти, прокикнутой Духомъ Святымъ (96-106).

Цѣлостная міровая дѣйствительность, спаянная во едино любовью къ Богу и озаренная красотой Духа Святого, есть Софія, труднѣйшій предметъ богословскаго умозрѣнія, дающій начало весьма различнымъ толкованіямъ. Флоренскій видитъ въ ней «четвертый ипостасный элементъ» (323), имѣющій много аспектовъ и потому понимаемый богословами и мистиками крайне различно. Флоренскій намѣчаетъ слѣдующіе аспекты ея. «Софія есть Великій корень цѣлокупной твари», именно «*первозданное естество* твари, *творческая Любовь Божія* въ твари. Поэтому «въ отношеніи къ твари Софія есть *Ангель-Хранитель* ея, *Идеальная личность міра*» (326). Разсматриваемая съ трехъ сторонъ, подъ угломъ зрѣнія трехъ Божественныхъ ипостасей, Софія есть 1) идеальная *субстанція* твари, 2) *разумъ* твари, т. е. смысл или истина ея и 3) *духовность* твари, святость, чистота и непорочность ея, т. е. красота (349). Далѣе, «въ отношеніи къ домостроительству Софія имѣетъ еще цѣлый рядъ новыхъ аспектовъ: какъ «начатокъ и центръ искупленной твари» она есть «*Тѣло Господа Иисуса Христа*, т. е. тварное естество, воспринятое Божественнымъ Словомъ» (350). Человекъ можетъ получить отъ Духа Святого свободу и таинственное очищеніе не иначе, какъ со-участвуя въ Тѣлѣ Господа; въ этомъ своемъ значеніи Софія есть *Церковь*, прежде всего въ ея *небесномъ* аспектѣ, а затѣмъ и въ *земномъ* ея аспектѣ, поскольку къ ней принадлежатъ всѣ личности, *уже начавшія подвиж*

возстановленія. Поскольку возстановленіе Духомъ Святымъ есть цѣломудріе и смиренная непорочность, Софія есть *Дѣвство*. «Носительница же Дѣвства, — Дѣва въ собственномъ и исключительномъ смыслѣ слова, — есть *Маріамъ*, Дѣва Благодатная, Облагодатствованная Духомъ Святымъ, Исполненная Его дарами» (350). Флоренскій устанавливаетъ какъ бы *іерархію* аспектовъ Софіи, говоря: «Если Софія есть вся Тварь, то душа и совѣсть Твари, — Человѣчество, — есть Софія по преимуществу. Если Софія есть все Человѣчество, то душа и совѣсть Человѣчества, — Церковь, — есть Софія по преимуществу. Если Софія есть Церковь, то душа и совѣсть Церкви, — Церковь Святыхъ, — есть Софія по преимуществу. Если Софія есть Церковь Святыхъ, то душа и совѣсть Церкви Святыхъ, — Ходатанца и Заступница за тварь предъ Словомъ Божьимъ.

Отъ святости, красоты и блаженного покоя, присущихъ цѣлостному бытію въ Богѣ, перейдемъ къ противоположному полюсу міра, въ область грѣха, гдѣ самость, замкнувшаяся въ тождествѣ Я = Я, «безъ своего отношенія къ другому, т. е. къ Богу и ко всей твари» (177) пребываетъ во *тьмѣ* («свѣтъ есть являемость реальности», а *тьма* — «невидимость другъ для друга», 178) и вмѣсто полноты бытія приходитъ въ состояніе распада и приближается къ метафизическому *уничтоженію*. Флоренскій описываетъ это состояніе по личному опыту: «Однажды во мнѣ я пережилъ его со всею конкретностью. У меня не было образовъ, а были одни чисто-внутреннія переживанія. Безпросвѣтная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какія то силы увлели меня на край, и я почувствовалъ, что это — край бытія Божія, что внѣ его — абсолютное Ничто. Я хотѣлъ вскрикнуть, и не могъ. Я зналъ, что еще одно мгновеніе, и я буду извергнуть во тьму внѣшнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самознаніе на половину было утеряно, и я зналъ, что это — абсолютное, метафизическое уничтоженіе. Въ послѣднемъ отчаяніи я завопилъ не своимъ голосомъ: «Изъ глубины воззвахъ къ Тебѣ Господи. Господи, услыши гласъ мой!». Въ этихъ словахъ тогда вылилась тьма. Чьи то руки мощно схватили меня, утопающаго, и отбросили куда то, далеко отъ бездны. Толчокъ былъ внезапный и властный. Вдругъ я очутился въ обычной обстановкѣ, въ своей комнатѣ, кажется: изъ мистическаго небытія попалъ въ обычное житейское бваніе. Тутъ сразу почувствовалъ себя предъ лицемъ Божиимъ и тогда проснулся, весь мокрый отъ холоднаго пота» (205).

Въ зачаточной формѣ такіа переживанія *тьмы*, *отъединенія* и *удаленія* отъ реальности характерны для нѣкоторыхъ формъ *невропатіи* (702). Крайняя ступень этого распада есть *смерть души*, смерть *вторая*, гораздо болѣе ужасная, чѣмъ *смерть первая, состоящая въ раздѣленіи души и тѣла* (244). Вторая смерть есть раздѣленіе души и духа (237), обособленіе окончательно осатанѣвшей «самости» отъ «самаго» человѣка, т. е. отъ субстанціальнаго первоизданнаго образа Божія. Лишенная своей субстанціальной основы «самость» утрачиваетъ творческую силу и потому «вся даль-

иѣйшая участь этой призрачной самости опредѣляется неподвижною идеею собственнаго грѣха и огненной муки Истины» (240). «Вѣчное блаженство «самого» и вѣчная мука «самости» — таковы двѣ антиномично сопряженные стороны окончательнаго, Третьяго Завѣта» (250). «Если, поэтому, ты спросишь меня: Что же будутъ ли вѣчныя муки?, то я скажу: да. Но если ты еще спросишь меня: Будетъ ли всеобщее возстановленіе въ блаженствѣ?, то опять таки скажу: да. То и другое; тезисъ и антитезисъ» (255).

Въ спасительной, *исцѣляющей формѣ* частичное уничтоженіе грѣховной самости достигается въ таинствѣ покаянія, когда грѣховное прошлое рѣшительно осужденное покаявшимся, благодатною силою какъ бы отсѣкается отъ души, выбрасывается изъ нея и перестаетъ вліять на дальнѣйшее поведеніе человѣка (220 сс.).

Ученіе Флорейскаго объ антиномичности религіознаго сознанія поддерживаетъ и разнообразно примѣняетъ о. С. Н. Булгаковъ. Въ главномъ своемъ произведеніи «Свѣтъ и вѣчерній» (1917 г.), онъ посвящаетъ первый отдѣлъ, озаглавленный «Божественное Ничто», обстоятельному изслѣдованію основной антиноміи трансцендентности и имманентности Бога міру. Съ одной стороны, Абсолютное есть трансцендентное міру Божественное Ничто (отсюда *отрицательное* богословіе, *(deologia apofantici)*); съ другой стороны, оно «полагаетъ Себя Богомъ, а, слѣдовательно, принимаетъ въ Себя различіе Бога и міра, и въ немъ человѣка» (102) (отсюда *положительное* богословіе *(deologia kataphantici)*).

Разсматривая ученія отрицательнаго богословія греческихъ философовъ, отцовъ Церкви, германскихъ мистиковъ, Булгаковъ сосредоточивается на глубокомъ различіи между ученіемъ о Божественномъ ничто въ смыслѣ греческаго *a privativum* и въ смыслѣ *μὴ*. Въ первомъ случаѣ рѣчь идетъ о *принципиальной неопредѣлѣнности*, а во второмъ — о состояніи *потенціальности, еще невыявленности* (146). Первое ученіе ведетъ къ *антиномической* религіозной философій, *отвергающей пантеизмъ*; второе ученіе есть *эволюціонно-діалектическая* философія, *ведущая къ пантеизму*. Въ первомъ случаѣ Богъ, какъ Абсолютное, совершенно свободенъ отъ міра (149), во второмъ случаѣ — онъ необходимо связанъ съ міромъ. Согласно первому ученію, «одно имманентное самосознаніе черезъ самоочищеніе и самоуглубленіе (Эккегартовскую *Abgeschiedenheit*) совершенно неспособно, такъ сказать, *абсолютизироваться*, преодолѣть свою относительность, найти себя въ Богѣ путемъ какъ бы самоутопленія въ Божественномъ океанѣ и освобожденія отъ всякой майи. Міръ и человѣкъ обожаются не по силѣ *тварной Божественности* своей, но и по силѣ «благодати», изливающейся въ міровое лоно: человѣкъ можетъ быть богомъ, но не по тварной своей природѣ, а лишь богомъ по благодати» (по извѣстному опредѣленію отцовъ Церкви)» (150 с.). «Подлинная религія можетъ основываться на *нисхожденіи* Божества въ міръ, на вольномъ въ него вхожденіи, приближеніи къ че-

ловѣку, т. е. на *откровѣніи*, или, иначе говоря, она необходимо является дѣломъ благодати, сверхприроднаго или сверхмірнаго дѣйствія Божества въ человѣкѣ». (151).

«Можно различить три пути религіознаго сознанія: богопознаніе *more geometrico* или *analitico*, *more naturali* или *mystico* и *more historico* или *empirico*, — отвлеченное мышленіе, мистическое самоуглубленіе и религіозное откровеніе, причемъ первые два пути получаютъ надлежащее значеніе только въ связи съ третьимъ, но становятся ложны, какъ только утверждаются въ своей обособленности» (151). Здѣсь источникъ такихъ ложныхъ ученій, какъ эманативный пантеизмъ (Плотина, Эриугены, Я. Беме, М. Эккегарта), акосмизмъ и антикосмизмъ (философія и религія индуизма, а въ Европѣ — Шопенгауера), динамическій пантеизмъ (Гартмана и Дрекса), логическій пантеизмъ (Гегеля) и др. Разсматривая ихъ, Булгаковъ обращаетъ вниманіе на «какую то фатальную обреченность *германскаго генія* къ извращенію христіанства въ сторону религіознаго монизма, пантеизма, буддизма, неоплатонизма, имманентизма» (162).

Освободиться отъ всѣхъ этихъ заблужденій можно лишь съ помощью ученія о томъ, что переходъ отъ Абсолютнаго къ относительному осуществляется путемъ творенія міра изъ ничего (181): творческій актъ есть «превращеніе *οὐκ ὄν* въ *μὴ ὄν*», «созданіе общей матеріи тварности». «Твореніемъ Богъ полагаетъ бытіе, но въ небытіи, иначе говоря, тѣмъ же самымъ актомъ, которымъ полагаетъ бытіе, Онъ соплагаетъ и небытіе, какъ его границу, среду или тѣнь» (184). «Рядомъ со сверхбытіино сущимъ Абсолютнымъ пояляется бытіе, въ которомъ Абсолютное обнаруживаетъ себя, какъ Творецъ, открывается въ немъ, осуществляется въ немъ, самопріобщается къ бытію, и въ этомъ смыслѣ міръ есть *становящійся Богъ*. Богъ есть только въ мірѣ и для міра; въ безусловномъ смыслѣ нельзя говорить объ Его бытіи. Творя міръ, Богъ тѣмъ самымъ и Себя ввергаетъ въ твореніе, Онъ самъ Себя какъ бы дѣлаетъ твореніемъ» (193). Такимъ образомъ, міръ есть *теофанія* и *теогонія*. Мышленіе о тварномъ бытіи приводитъ къ *космологической антиноміи*, стоящей на грани двухъ заблужденій — пантеистическаго монизма и манихейскаго дуализма (194).

Антинамитичность божественно-мірскихъ началъ въ изображеніи Булгакова предстанетъ передъ нами въ еще болѣе сложномъ видѣ, когда мы познакомимся съ его ученіемъ о св. Софіи. Она есть *грань* между Богомъ и міромъ, между Творцомъ и тварью, не будучи ни тѣмъ, ни другимъ. Она есть «Идея» Божія, предметъ любви Божіей, *любовь Любви*. «Софія не только любима, но и любитъ отвѣтной Любовью, и въ этой взаимной любви она получаетъ все, *есть ВСЕ*» (212), *ens realissimum*. Любовь Софіи глубоко отличается отъ любви Божественныхъ ипостасей: Софія «только *пріемлетъ*, не имѣя что отдать, она содержитъ лишь то, что получила. Себяотданіемъ же Божественной Любви она въ себя зачинаетъ все. Въ этомъ смыслѣ она *женственна*, воспріемлюща, она есть «Вѣчная Женственность». «Въ этомъ смыслѣ (т. е.

отнюдь не языческом) можно, пожалуй, выразиться о ней, что она «богиня». «Какъ приѣмлющая свою сущность отъ Отца, она есть сознаніе и дщерь Божія; какъ познающая Божественный Логосъ и Имъ познаваемая, она есть невѣста Сына (Пѣсь Пѣсией) и жена Агнца (Новый Завѣтъ, Апокалипсисъ); какъ приѣмлющая изліяніе даровъ С. Духа, она есть Церковь и вмѣстѣ съ этимъ становится Матерью Сына, воплотившагося иантіемъ Св. Духа отъ Маріи, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари, Красота. И все это вмѣстѣ: Дочь и Невѣста, Жена и Мать, тріединство Блага, Истины, Красоты. *Св. Троица въ міръ, есть божественная Софія*» (213 с.). Будучи выше твари, она есть *четвертая ипостась*, однако не участвующая во внутробоженственной жизни, *такъ что троица не превращается въ четверицу* (212).

Въ отношеніи къ множественности міра, Софія есть *органическое единство идей* всѣхъ тварей. Каждое существо имѣетъ свою идею, какъ основу свою и вмѣстѣ съ тѣмъ норму, интелехію, а Софія, какъ цѣлое, «въ своемъ космическомъ ликѣ» есть интелехія міра, *міровая душа*, «*natur naturans* по отношенію къ *natura naturata*» (223). Такимъ образомъ можно говорить о *софійности* всякой твари, имѣя въ виду положительную сторону ея; однако есть у твари и другая сторона, низшая «подставка» міра, *матерія*; какъ *ничто* (234), творческимъ всемогуществомъ поднятое на степень *мі бѣ*, потенціи, стремящейся воплотить въ себѣ софійное начало (242). Такая первозданная софійная «Земля» (кн. Бытія) есть «та Великая Мать, которую издревле чтили благочестиво языки: Деметра, Изида, Кибела, Иштаръ. И эта земля есть въ потенціи своей Богоземля; эта мать тантъ въ себѣ уже при сотвореніи своемъ грядущую Богоматерь, «утробу божественнаго воплощенія» (240).

Проблема воплощенія, пронизывающая собою все христіанское міровоззрѣніе, требуетъ различенія понятій *матеріальности* и *тѣлесности*. Сущность тѣлесности Булгаковъ видитъ въ «чувственности», какъ особой самостоятельной стихіи жизни, отличной отъ духа, но вмѣстѣ съ тѣмъ ему отнюдь не чуждой и не противоположной» (249). Она отлична отъ воли и мышленія, не доступна никакому логизированію и можетъ быть лишь констатирована въ *ощущеніи*. *Тѣлесность есть основа реальности*; поэтому *даже идеи, принадлежащія къ умопостижаемому міру Софіи*, должны быть конкретно окачествованы тѣлесностью (возможны тѣла различнаго утонченія, «астральныя, ментальныя, эфирныя» и т. п.). «Духовная чувственность, осязательность идеи, есть *красота*. Красота есть столь же абсолютное начало міра, какъ и Логосъ. Она есть откровеніе Третьей Ипостаси, Духа Святого» (251). «Красота есть безгрѣшная святая чувственность, осязательность идеи. Красоту нельзя ограничивать какимъ либо однимъ чувствомъ, напр. зрѣніемъ. Всѣ наши чувства имѣютъ свою способность ощущать красоту: не только зрѣніе, но и слухъ и обоняніе, и вкусъ, и осязаніе» (252).

Ни матерія, ни тѣлесность, какъ чувственность, не суть зло. Вообще первозданный міръ не содержитъ въ себѣ никакого зла; однако, онъ находится въ состояніи дѣтской незавершенности: передъ нимъ стоитъ задача: «актуализаціи своей софій-

ности». Зло есть отклонение от этого пути, результат тварного *своеволия*, пытающегося актуализировать пежащее в основѣ міра ничто, пользуясь силами бытія; такимъ образомъ, оно есть внѣсофійный или антисофійный *паразитъ* бытія (863). Для такого «отравленного бытія» смерть, т. е. возвращение «въ землю» съ надеждою на *воскресеніе* и «жизнь будущаго вѣка» есть, не бѣдствіе, а благо (262).

Это воскресеніе и преображеніе всей твари связано съ воплощеніемъ Бога-Слова въ человѣкѣ Иисусѣ Христѣ. Такимъ образомъ человѣку принадлежитъ центральная роль въ жизни міра. Это объясняется тѣмъ, что человѣкъ сотворенъ по *образу* Божію, онъ есть личность, ипостась, не исчерпываемая никакимъ опредѣленіемъ; поэтому чеповѣкъ «есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное въ относительномъ и относительное въ абсолютномъ» (278). Будучи невыразимъ ни въ какомъ опредѣленіи, человѣкъ стремится къ абсолютному творчеству по образу Божію, но своими силами не въ состояніи осуществить совершенное твореніе, шедевръ (279). Освободиться отъ «томленія неабсолютной абсолютности» онъ можетъ лишь путемъ подвига *любви-смирения* (280), путемъ причастности Небесному Человѣку, Адаму Кадмону, въ которомъ осуществлено соединеніе Бога и человѣка. Небесный Человѣкъ «объемлетъ въ себѣ *все* въ положительномъ всеединствѣ. Онъ есть организованное все или всеорганизмъ» (285). «Въ своемъ душевномъ всеорганизмѣ человѣчeskій духъ, обрѣлъ и опозналъ все живое. Вопреки дарвинизму, чеповѣкъ не произошелъ отъ низшихъ видовъ, но самъ ихъ въ себѣ имѣетъ: чеповѣкъ есть *всеживотное* и въ себѣ содержитъ какъ бы всю программу творенія. Въ немъ можно найти и орлинность, и львиность, и другія душевныя качества, образующія основу животнаго міра, этого спектра, на который можетъ быть разложенъ бѣлый цвѣтъ чеповѣчества» (286). Отсюда уясняется относительная правда *тотемизма* и становится понятнымъ соединеніе чеповѣка и животнаго въ образахъ боговъ въ *египетской религіи* (286). Здѣсь наблюдается одинъ изъ многихъ случаевъ того, что Булгаковъ называетъ «мисти-ческой зрячестью» язычества, которое виднть «боговъ» тамъ, гдѣ нашему «научному» сознанію доступны лишь мертвыя «сны природы» (326). *Вообще «язычество»* есть познаніе невидимаго чрезъ видимое, Бога черезъ міръ, *откровеніе Божества въ твари*. «По своему объему оно многоотнѣиѣ, а по запанію шире не только Ветхаго, мо и Новаго Завѣта, поскольку и этотъ послѣдній содержитъ еще обѣтованія о грядущемъ Утѣшителѣ. Язычество имѣетъ въ себѣ живые предчувствія о «святой плоти» и откровеніи св. Духа. (330). Нельзя не отмѣтить также религіозной истины, содержащейся въ почитаніи *божественнаго материнства* язычествомъ. «Близость между Изндой, плачущей надъ Озирисомъ, и Богоматерью, склоненной надъ Тѣломъ Спасителя» (332), не смущаетъ Булгакова; наоборотъ, онъ полагаетъ, что проблема женской ипостаси въ божествѣ есть тайна, которая еще не подверглась въ христіанствѣ надлежащему обсужденію (331). Однако эти прозрѣнія язычества ошибочно облакаются въ форму *пантеистическаго натурализма*, тогда какъ христіанство

утверждаетъ основную антиномію религіознаго сознанія: «неразрывное двуединство трансцендентнаго и имманентнаго» (339).

Идеаль христіанства, Царство Божіе, не можетъ быть осуществленъ въ предѣлахъ земной жизни и земной общественности. Послѣ грѣхопаденія человѣкомъ «овладѣли похоть знанія, получаемого помимо любви къ Богу и богосознанія, похоть плоти, ищущей тѣлесныхъ наслажденій независимо, отъ духа, похоть власти, стремящейся къ мощи, помимо духовнаго возрастанія». Человѣкъ «поддался въ своемъ отношеніи къ міру соблазну *магизма*, вознадыявшись имъ овладѣть помощью вѣшнихъ, недуховныхъ средствъ» (353). Въ свою очередь міръ оказываетъ противодействие попыткамъ овладѣть имъ. На почвѣ этого разединенія между человѣкомъ и міромъ возникаетъ необходимость труда и хозяйственной дѣятельности человѣка, имѣющей характеръ *сѣрой магіи*, въ которой «неразъединимо смѣшаны элементы магіи бѣлой и черной, силы свѣта и тьмы, бытія и небытія» (354). Для этого двойственнаго міра характеренъ антагонизмъ между хозяйственнымъ трудомъ и художественнымъ творчествомъ: «искусство относится къ хозяйству свысока к презрительно за его расчетливый утилитаризмъ и творческую безкрылость, а хозяйство покровительственно смотритъ на искусство за его мечтательное бесиліе и невольную паразитарность предъ лицомъ хозяйственной нужды» (356). Идеальное единство дѣятельностей достигается путемъ *искусства жизни*, преобразующаго міръ и создающаго жизнь въ красотѣ. Такое дѣйствіе искусство Вл. Соловьевъ неправильно назвалъ *теурією*, богодѣйствомъ. Въ дѣйствительности оно есть сочетаніе *теуріи* и *софіуріи*, т. е. совмѣстное дѣйствіе нисхожденія Бога къ міру и восхожденія человѣка къ Богу (372).

«Красота спасетъ міръ», сказалъ Достоевскій. Эта подлинная красота есть Преображеніе міра, софіурія, которая можетъ совершиться «лишь въ нѣдрахъ Церкви, подъ живительнымъ дѣйствіемъ непрерывно струящейся въ ней благодати таинствъ, въ атмосферѣ молитвеннаго воодушевленія» (388). Это завершеніе творенія міра совершается не въ плоскости земной исторіи, а въ новомъ эонѣ: «цѣль исторіи ведетъ за исторію, къ «жизни будущаго вѣка», а цѣль міра ведетъ за міръ, къ «новой землѣ и новому небу» (410). Поэтому «неудачи исторіи» благотворительны: онѣ исцѣляютъ отъ опасныхъ увлеченій идеею человѣкобожія или народобожія или многобожія, отъ вѣры въ гуманитарный прогрессъ, движущую силою котораго является «не любовь, не жалость, но горделивая мечта о земномъ раѣ» (406).

Мечты о *земномъ раѣ*, о созданіи идеальной общественности въ условіяхъ земной относительной жизни, особенно тѣ, которыя связаны съ отрицаніемъ религіозныхъ основъ бытія, подвергнуты уничтожающей критикѣ во многихъ произведеніяхъ русской литературы, — у Достоевскаго, Е. Н. Трубецкаго, Булгакова, Бердяева, Карсавина, Алексѣева. Цѣнное завершеніе этой критики дано въ обстоятельныхъ

научныхъ и философскихъ трудахъ проф. философіи права П. И. Новгородцева — «Кризисъ современнаго правосознанія» (1909 г.) и «Объ общественномъ идеалѣ» (1 изд. 1917 г.). П. И. Новгородцевъ констатируетъ характерное для нашего времени «крушеніе вѣры въ совершенное правовое государство», крушеніе вѣры въ социализмъ и анархизмъ, вообще «нрушеніе идеи земного рая». Не ограничиваясь установленіемъ этого факта, Новгородцевъ показываетъ, что «антиномія личнаго и общественнаго начала» не устранима въ предѣлахъ земнаго бытія: «гармонія личности съ обществомъ возможна лишь въ томъ умопостигаемомъ царствѣ свободы, гдѣ безусловная и всепроникающая солидарность сочетается съ безконечностью индивидуальныхъ различій. Въ условіяхъ исторической жизни такой гармоніи нѣтъ и быть не можетъ» (Объ общественномъ идеалѣ. 3 изд., 141). Поэтому въ историческомъ процессѣ при построении общественнаго идеала «исходнымъ началомъ» должна быть признана свобода безконечнаго развитія личности, «а не гармонія законченнаго совершенства» (25). Относительной правды достижений современнаго правоваго государства, а также исканій социализма и анархизма Новгородцевъ не отвергаетъ, но задается цѣлью выяснить несоизмѣримость ихъ съ идеаломъ абсолютнаго добра.

Сравнивая между собою разсмотрѣнныя системы русскихъ философовъ, нельзя не отмѣтить различія между Вл. Соловьевымъ и братьями Трубецкими, съ одной стороны, и Флоренскимъ и Булгановымъ, съ другой стороны. Первые, вступая въ область мистической интуиціи, выражаютъ содержаніе ея въ формѣ, свободной отъ противорѣчій; вторые, наоборотъ, настаиваютъ на неизбежной антиномичности человѣческаго разума. Не слѣдуетъ однако преувеличивать это различіе. Несомнѣнно, такіе предметы мистическаго созерцанія, какъ Абсолютное, Троица, Софія, Церковь, принадлежатъ нѣ области *металогическаго*, т. е. нѣ той сферѣ, которая не подчинена закону тождества и противорѣчія. Изъ этого однако не слѣдуетъ, будто металогическое — противорѣчиво, будто оно *нарушаетъ* законъ противорѣчія; нѣ составу его законъ противорѣчія просто не имѣетъ отношенія, вродѣ того, какъ геометрическія теоремы не примѣнимы къ чувственному содержанію звука, аромата и т. п. Флоренскій и Булгановъ, устанавливая противорѣчающія сужденія объ этихъ предметахъ, оговариваются, что таково выраженіе истины *лишь въ человѣческомъ разумѣ*, поврежденномъ грѣхомъ. Возможно, что они слишкомъ принижаютъ человѣческое знаніе, если принять во вниманіе, что, напр., кн. Е. Н. Трубецкой, высказывая по содержанію нерѣдко тѣ же ученія о горнемъ мірѣ, выражаетъ ихъ не въ антиномической формѣ. Сторонники новъ «мистическаго алогизма» онъ упрекаетъ въ томъ, что они недостаточно освободились отъ вліянія Канта въ вопросѣ о свойствахъ разума, пытающагося рѣшать метафизическія проблемы.

Общій характеръ всѣхъ разсмотрѣнныхъ системъ тотъ же, что и у Соловьева: это — *конкретный идеаль-реализмъ*. Въ составѣ міра учтена и *реальная*, и *идеальная*

сторона, и притомъ объ поняты, канъ конкретныя цѣлости, неисчерпаемо содержательныя, несложимыя изъ отвлеченныхъ моментовъ. Въ области реального религіозныя основы подведены также и подъ физическое бытіе. Отсюда является повышенная воспримчивость къ красотѣ не только духовной, но и тѣлесной. Отсюда вытекаетъ также требованіе христіанской культуры не только духа, но и тѣла. Отсюда же вытекаетъ принятіе въ составъ міровоззрѣнія ученій, кажущихся «ненаучными» тѣмъ, кто абсолютируетъ законы физики. Наконецъ, отсюда же получается оправданіе тѣхъ сторонъ православнаго нуля, которое обозначаются многа неудачнымъ терминомъ «религіозный матеріализмъ».

Сначала и до конца у руссикъ религіозныхъ мыслителей подчеркнута мысль, что христіанство не сводится только къ морали, что сущность христіанства есть самъ Богочеловѣкъ, Іисусъ Христосъ, а принявъ Его, канъ Бога и человѣка, нельзя не прійти къ своеобразной мистической метафизикѣ, разработкою которой и занята русская литература.

На первый взглядъ можетъ показаться, что проблемы, изслѣдуемая русскою религіозною философіею, имѣютъ чисто теоретическій характеръ и лишены всякаго практическаго значенія. Между тѣмъ это невѣрно. Всякая деталь религіозной метафизики ведетъ за собою практическія слѣдствія и разрабатывается именно въ виду своего практическаго значенія. Такъ, русскіе мыслители, развивая ученіе о проиннутости всего міра Богомъ, въ то же время старательно отмежевываются отъ пантеизма. Это отчетливое усмотрѣніе грани между Творцомъ и тварью стоитъ въ связи съ характерною для восточнаго православія высокою оцѣнкою христіанской добродѣтели смиренія. Отсюда рѣшительная борьба противъ всякаго обоготворенія человѣка, народа, опредѣленнаго социальнаго строя и т. п., вообще противъ абсолютированія относительнаго бытія. Все земное оцѣнивается съ точки зрѣнія идеала всецѣлой полноты бытія въ Богѣ на основѣ совершенной любви къ Богу и тварямъ.

Сочетаніе христіанскаго идеала съ христіанскою метафизикою можетъ имѣть выдающееся практическое значеніе именно въ наше время. Человѣчество стоитъ на пути къ расширенію не только своего знанія, но и своихъ способностей дѣйствования въ области еще неизвѣданныхъ сферъ бытія. Явленія телепатіи, теленинезін (передвиженіе предметовъ на разстояніи), матеріализаціи становятся уже предметомъ научнаго изслѣдованія. Различныя виды оиультизма привлекаютъ къ себѣ вниманіе все расширяющихся круговъ общества, которые начинаютъ понидать плоскій, но трезвый матеріализмъ и усваиваютъ иногда фантастическія ученія о мірѣ. Отъ теорій сторонники этихъ ученій все настойчивѣе переходятъ къ практикѣ, къ воспитанію въ человѣкѣ новыхъ способностей. Между тѣмъ всякое расширеніе жизни связано съ новыми соблазнами и новыми видами разстройства гармоніи душевной жизни. Въ особенности можно опасаться, что свои новыя знанія человѣкъ используетъ прежде всего для утонченнаго хищничества. Лучшимъ средствомъ

борьбы съ танимъ зломъ спужить гармоническое воспитаніе душъ на основѣ христіанскаго идеала и провѣрка единоличныхъ достиженій соборнымъ разумомъ и опытомъ Церкви.

Религіозное міровоззрѣніе вліяетъ не только на индивидуальныя отношенія людей другъ къ другу, но и на социальное строительство. Какое значеніе можетъ имѣть русская религіозная философія въ этомъ направленіи? Вл. Соловьевъ увлекался идеєю *христіанской политики*, которая ставила бы задачу глубокаго преобразования общества во имя социальной справедливости. Въ основѣ современнаго *безрелигіознаго гуманизма*, отвергающаго сверхъестественный міръ, онъ склоненъ все же видѣть подлинную любовь нъ ближнему, непослѣдовательно сочетающуюся съ матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ. Печальный опытъ двухъ русскихъ революцій привелъ преемниковъ Соловьева нъ убѣжденію, что безрелигіозный гуманизмъ есть самоутвержденіе человѣка, обоготворившаго себя, своевопіе, которое должно привести нъ распаду общественности, канъ это давно уже провидѣлъ Достоевскій. Увлечаясь отрицательною критикою и охладѣвъ нъ области относительнаго, они не выставляютъ никакихъ положительныхъ задачъ общественнаго развитія для ближайшаго будущаго. Поэтому легко можетъ случиться, что реакціонныя силы будутъ пытаться использовать религіозное движеніе интеллигентной Россіи; изъ пасти краснаго звѣря легко попасть въ ногти чернаго звѣря (см. книжечку Е. Н. Трубецкаго «Два звѣря»). Если эта опасность станетъ реальною, будемъ надѣяться, что вожди религіозно-философскаго движенія, чуткіе ко всякимъ видамъ зла, удѣлятъ больше вниманія трудной задачѣ выработать искусство, истиннѣнно осуществляемое нѣкоторыми государственными дѣятелями прантичнаго Запада, — осуществлять *относительное добро* въ современномъ социальномъ строительствѣ, не выпуская изъ рукъ руля, направляющаго ладью личной и общественной жизни нъ Абсолютному Добру.

Н. ЛОССКІЙ.

АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ ЭТЮДЪ.

«Платонъ, Христосъ, Кантъ и другіе учителя жизни...» Подобныя изрѣченія — а ихъ часто приходится читать и слышать — не только смѣшны (вродѣ, напримѣръ, сочетанія «Бухарии и Гегель»), но и совершенно непріемлемы для христіанскаго сознанія. А между тѣмъ они довольно точно отображаютъ современное міровоззрѣніе. «Христіане», задумывающіеся и надъ своею вѣрою и желающіе «научно-критически» оправдать ея преимущественность, признаютъ христіанство «наиболѣе истинною и наиболѣе совершенною» религіею. Но изъ этого должно слѣдовать не только то, что и другія религіи содержатъ въ себѣ и что отъ истины и это весьма допустимо, а и многое другое. Именно. — Если преимущественность-христіанства обосновывается *только* путемъ его сравненія съ другими религіями, абсолютная истинность его остается еще подъ сомнѣніемъ. Если такъ, то въ немъ могутъ содержаться и заблужденія, которыя не мѣшаетъ исправить, и занесенная въ него ложь, которую хорошо бы удалить. Тогда, пожалуй, возможно, что оно первоначально было чисто и строго нравственнымъ ученіемъ, догма же его выдумана и привита хитрыми греками. И дѣйствительно, дополнять, исправлять и развивать христіанство брались и берутся очень многіе, причемъ ограниченіе этихъ исправленій возвратомъ къ «первоначальному» — только словесно и является плодомъ недомыслия. Все еще вполне реаленъ образъ одного президента Сѣверо-Американскихъ Соединенныхъ Штатовъ, который вырѣзалъ изъ имѣвшихся у него двухъ экземпляровъ Библіи всѣ показавшіяся *ему* правильными и поучительными тексты и, наклеивъ ихъ на страницы особо заготовленной тетради, составилъ такимъ образомъ, весьма портативное и легко усвояемое изложеніе христіанства. Не желая обижать современниковъ, отъ указанія аналогичныхъ фактовъ воздержусь. Да и надо ли ихъ указывать? — Если обратиться къ существу вопроса, такъ большинство «образованныхъ» людей относятся къ христіанству не иначе, чѣмъ, упомянутый президентъ. Записано въ тетрадку или «признано» и «усвоено» — не все ли равно?

Не слѣдуетъ понимать сказаннаго въ томъ смыслѣ, что съ христіанскимъ сознаниемъ несовмѣстимы свободныя исканія, размышленіе и развитіе, которое не отрицаетъ самотождества христіанской Истины, но прямо вытекаетъ изъ «вселенской» или, какъ это слово «кафолическій» «katholikos», а не «oikoumenikos» прекрасно *) передано по славянски «соборной» ея природы. И нто, вѣроу утверждая абсолютную истинность христіанства, вникаетъ въ его ученіе и живетъ этимъ ученіемъ, тотъ не стоитъ, а развивается, ибо въ немъ уже раскрывается, и разрывается по иному, сама Христова Истина, его Иисусу Христу сообразуя. Но таной христіанинъ не станетъ думать, будто онъ христіанство развиваетъ: не онъ, а Богъ черезъ него. Онъ не станетъ стремиться къ «развитію» христіанства и остережется выдавать свои домыслы за ученіе Церкви, смиренню склоняясь предъ ея соборнымъ трудомъ, которому и онъ уже причастенъ, и предъ ея соборною Истиною. Ему и въ голову не придетъ маловѣрно искать доказательствъ въ пользу христіанской религіи путемъ сопоставленія ея съ другими, хотя онъ вовсе не чувствуетъ себя вынужденнымъ отрицать наличие нѣкоторыхъ приближеній къ Истинѣ въ «языческой неплодящей церкви». Только отнесется онъ къ нимъ иначе и понимать ихъ будетъ въ свѣтѣ христіанства.

Рѣзко подчеркиють отличительныя особенности христіанской установки представляется необходимымъ не только въ силу другихъ уже приведенныхъ соображеній, но еще и въ силу другихъ, болѣе даже существенныхъ. — Разъ христіанство обладаетъ абсолютною, т. е., въ концѣ концовъ, Божественною истинностью и цѣлостностью, не можетъ быть и рѣчи о провѣркѣ или обоснованіи его наукою. Ибо наука по самой природѣ своей и по существенному своему заданію не абсолютное, а относительное знаніе, и потому сама еще нуждается въ обоснованіи. Наивно-непродуманы, далѣе, всѣ попытки установить какое-то равноправіе науки и религіи или даже просто разграничить ихъ сферы. Вѣдь тогда придется ограничить и ту и другую и, упрямо утверждая невозможность противорѣчія между ними, исповѣдывать — сознательно или безсознательно — ученіе о двойной истинѣ. Единственный возможный выходъ изъ этой трудности заключается въ томъ, чтобы строить науку на религіозномъ ученіи, оправдывать и повѣрять ее религіозною Истиною. Таной выходъ вовсе еще не приводитъ къ *внѣшнему* подчиненію науки религіи, характерному для западнаго средневѣковья, и нѣ диктаторской цензурѣ іерархіи: задача — въ осознаніи абсолютной и первичной цѣлостности христіанства имъ самимъ и въ свободномъ самооцерковленіи науки. Церковь относится къ наукѣ примѣрно такъ же, какъ она относится къ

*) «Соборной» въ примѣненіи къ Церкви вовсе не значитъ «сходящейся на соборы», «признающей соборы, какъ высшій авторитетъ» и т. п. Такое толкованіе получилось чрезъ противопоставленіе слова «соборный» римско-католическому синониму слова «каволическій» — слову «палскій». «Соборный» значитъ собранный изъ множества въ единство, единый во множествѣ, всеединый или — со стороны болѣе вышней — согласованной. Переводомъ его на нѣмецкій языкъ будетъ не «konziliarisch», а «symphonisch». Соборность Церкви констатируетъ ея «соборы», а не обратно.

государству и къ еще языческому, еще не просвѣтленному, хотя бы и стремящемуся стать дѣйствительно церковнымъ міру. Она благословляетъ основное устремленіе наукъ, усматриваетъ въ научныхъ опредѣленіяхъ и выводахъ ограниченное и даже искаженное (впрочемъ, часто при всемъ искаженіи «предвосхищающее») выраженіе своихъ истинъ и указываетъ на относительность и ошибочность *для того*, чтобы сама наука, обращаясь къ ней, *свободно* искала себѣ абсолютнаго обоснованія и *свободно* исправляла свои ошибки. Это не сантиментальная иллюзія, а правдивое описаніе *существа* взаимоотношеній между Православіемъ и наукой. Правда, существо нерѣдко затемнялось совѣмъ не православнымъ давленіемъ официальныхъ церковныхъ инстанцій. Оно, кажется намъ, нѣсколько по иному затемняется и теперь. Русскіе образованные и ученые даже люди бросились, наконецъ, къ забытой ими Церкви. Они ждутъ наученія, можетъ быть даже строгаго, ждутъ помощи въ сомнѣніяхъ. Обрадовавшіеся же возвращенію блуднаго сына іерархи словно боятся рѣзкимъ словомъ его обидѣть или отпугнуть. Они, впрочемъ, и сами — за малыми исключеніями — въ себѣ не *увѣрены* и, главное, не тверды въ своемъ церковномъ самосознаніи. Они привыкли уважать науку и ученыхъ, сами немного отравленные ядомъ «научности», и потому готовы на всякія уступки и даже на нѣкоторое забвеніе своего пастырскаго долга. Получается трогательное недоразумѣніе. — Приходящіе въ церковь ждутъ жезла желѣзнаго, авторитета, боятся всякой критики и хотятъ отказаться отъ христіанской *свободы*: іерархи же боятся даже необходимаго давленія, склоняются къ признанію *абсолютной* цѣнности науки, т. е. къ безсознательному умаленію христіанской *истины*.

Если религія христіанская обладаетъ абсолютною истиною, ясно, что на ея началахъ должна строиться наука. А это предполагаетъ, что, вопреки внѣшнему блеску техники и ложнымъ прельщеніямъ «точнаго» естествознанія, въ центръ всего должны быть поставлены науки о духѣ и прежде всего, исторія. Вѣдь въ своей обращенности къ эмпирическому грѣховному міру христіанство и есть болѣе всего религія исторіи. Къ сожалѣнію, христіанская мысль до сихъ поръ не подымалась въ исторіи выше отвлеченно-моральныхъ экземплификацій въ Босхютовскомъ духѣ, современная же «научная» исторія настойчиво и послѣдовательно отрицаетъ истинны христіанства. Но зачѣмъ говорить объ исторіи вообще, если такъ же обстоитъ дѣло съ исторіей самого христіанства, съ исторіей Церкви, которая и есть ось всего историческаго процесса? — Усиленно разыскиваются «источники» христіанства (это называется «генетическимъ методомъ») каковыя и усматриваются, главнымъ образомъ, въ иудействѣ и эллинско-эллинистическихъ религіозныхъ теченіяхъ. Для каждой идеи, для cadaго опредѣленія, для cadaго слова подыскиваются прецеденты. Предварительно выразивъ христіанство, какъ арифметическую сумму элементовъ (количество которыхъ прямо пропорціонально объему даннаго «ученаго сознанія») и, воображая, что этимъ путемъ опредѣлили христіанство, а не мертворожденный плодъ своего умысле-

ванія, отыскиваютъ всё эти «элементы» въ прошломъ и думаютъ, что нашли или «объяснили», да еще «генетически» христіанство. Въ таиныхъ упражненіяхъ, которыя болѣе умѣстны у слѣдователя, уличающаго кого иибудь въ воровствѣ, нѣтъ только одного — христіанства. Если бы оно въ нихъ наличествовало, не стали бы разсматривать его, какъ сумму элементовъ.

Если мальчикъ послѣдовательно построилъ изъ однихъ и тѣхъ же кирпичиковъ сначала пирамиду, потомъ домикъ и, наконецъ, крѣпость, то все-таки крѣпость построена не изъ пирамиды и домика, а изъ кирпичиковъ. Если «ученый», составилъ подробную таблицу душевныхъ и физическихъ свойствъ тайнаго совѣтника Гете, онъ этимъ вовсе еще не объяснилъ и даже не описалъ личности поэта. Изъ этихъ примѣровъ и отроку ясно, что главное въ изучаемомъ живомъ явленіи не элементы, которые сами по себѣ безразличны и не существуютъ, а нѣчто другое — «синтезъ», «форма», «идея», «личность» (въ данной связи суть дѣла не въ наименованіи). И, конечно, христіанская Церковь, какъ нѣкоторая личность, нисколько не зависитъ отъ того, были ли ея элементы или нѣтъ элементовъ другихъ личностей и являются ли они сейчасъ только ея элементами или еще — и элементами другихъ личностей.

Да можно ли даже тутъ говорить объ элементахъ? — Личность не есть сумма элементовъ и изъ нихъ не складывается. Ея характернѣйшая особенность именно въ томъ и заключается, что она проявляетъ себя по особому, по своему, отлично отъ всѣхъ прочихъ личностей въ каждомъ своемъ моментѣ и что все усваиваемое ею перестаетъ быть элементомъ и превращается въ ее самое. Поэтому, строго говоря, нѣтъ никакихъ «общихъ» хотя бы двумъ только личностямъ элементовъ или моментовъ, «общихъ» по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ понятіе «общаго» существуетъ въ обычномъ словоупотребленіи и «точныхъ наукахъ». Личность рождается, какъ нѣчто совершенно новое и единственное во всемъ мірѣ, какъ возможность особаго неповторимаго аспекта всего мірозданія. Иначе говоря, всякая личность, коллективная не меньше, чѣмъ индивидуальная, является особымъ Божьимъ твореніемъ.*) И въ исторической наукѣ давно пора замѣнить гинекологическое любопытство любопытнаго любителя медицины (паялить глаза) религіознымъ уваженіемъ къ таинству рожденія. Тогда въ изученіи раскрытія личности не будетъ исчезать ея своеобразие и сами собой станутъ на подобающее имъ второе мѣсто и приобретутъ иной смыслъ всѣ такъ мазываемыя «вліянія». А то, если не безбожный, такъ во всякомъ случаѣ, не христіанскій ученый излагаетъ исторію христіанства, какъ смѣну «вліяній» — эллинизации (острыхъ и подострыхъ), романизации, германизации и т. п. —

*) Для простоты пользуюсь здѣсь терминомъ «личности» въ обычномъ его значеніи, т. е. въ смыслѣ «тварной личности». На самомъ дѣлѣ, разумѣется, никакой тварной личности нѣтъ, а есть только Божественная Ипостась Логоса (Она же и личность Иисуса Христа), по причастию коей тварь получаетъ личное бытіе.

самого христіанства просто не желая замѣчать, а вѣрующіе христіане считаютъ долгомъ своей совѣсти повторять слова «ученаго».

Общимъ положеніемъ давно уже стала мысль о томъ, что христіанство является развитіемъ іудейской религіи, отъ которой и унаслѣдовало Ветхій Заветъ. Въ лучшемъ случаѣ, выдвигая преимущественность христіанства, считаютъ еврейскую религію его подготовкою, какъ бы — христіанствомъ въ доступной и понятной избранному и уповающему на Христа народу мѣрѣ. Такой взглядъ, такое поминаніе Ветхаго Завета, канъ «сѣни» Новаго, разумѣется, справедливы, ибо мадо не утратить сознанія того, что родъ человѣческой одинъ и что въ этомъ родѣ христіанство вмѣстѣ съ іудействомъ составляетъ *особое* единство, *особую* личность, хотя и двуединую. Однако при нашихъ абстрактныхъ навыкахъ единство сейчасъ же превращается въ отвлеченное, неизбежно увлекаетъ изъ отрицанію своеобразія нмъ сопрягаемыхъ личностей и къ непониманію абсолютной цѣнности не только еврейства, но и христіанства. Поэтому, утверждая іудео-христіанское единство, необходимо и различать составляющія его личности: Израиль и Церковь. Согласимся, что христіанство — развитіе іудейства, его продолженіе. Во всякомъ развитіи, во всякомъ продолженіи (если только оно не мыслится какъ механическое передвиженіе тѣла въ пространствѣ) появляется иѣчто новое, ранѣе не бывшее. Этого новаго никакъ не вывести изъ стараго, ни изъ простой перестановки элементовъ стараго: тогда бы оно не было новымъ. Эмпирически это новое не могло даже и появиться, такъ какъ изъ ничего тварная воля ничего создать не можетъ. Новое могло быть лишь твореніемъ и даромъ Божиимъ, причемъ даже самое усмотрѣніе его могло быть обусловленнымъ со стороны Бога или откровеннымъ. Если же новое, какъ въ данномъ случаѣ, есть личность, Церковь, мы должны говорить о ея рожденіи въ эмпирическомъ мѣрѣ. И поскольку Церковь есть живое личное единство, она не только раскрываетъ свое новое, но и все старое, бывшее чужимъ, *осваиваетъ* и дѣлаетъ собою. То, что остается старымъ, ей не принадлежитъ и ея не опредѣляетъ. Въ ней *все* новое, ибо и старое въ ней обновилось и, переставъ быть собой, сдѣлалось ею. Мы не только ошибаемся, а и лишаемъ себя всякой возможности что-либо понимать, когда пытаемся опредѣлять Церковь и церковное не изнутри, не изъ самой Церкви, а извнѣ: по тому общему, что связуетъ старое съ новымъ, какъ отвлеченное родовое понятіе, и что — въ разсматриваемомъ нами случаѣ — является лишь несовершеннымъ *символомъ* единства христіанства съ іудействомъ.

Конечно, христіане признаютъ тотъ же Ветхій Заветъ, что и евреи. Но съ тѣмъ же основаніемъ можно сказать, что есть два Ветхихъ Завета: еврейскій и христіанскій. Только христіанинъ въ силахъ понять истинный смыслъ и полноту Ветхаго Завета, который лишь въ христіанствѣ «исполнился», евреямъ же остается недоступнымъ. Каждое слово Священнаго Писанія разное говоритъ христіанину и еврею, таиъ что оно столько же является двумя словами сколько и однимъ. Ибо однимъ оно

въ иѣкоторомъ смыслѣ все же остается. Такъ одинъ и тотъ же предметъ, сразу воспринимаемый двумя, есть все же одинъ и тотъ же предметъ, хотя онъ и два предмета. Такъ одна и та же истина, постигаемая двумя, остается одною и единою, хотя какъ бы и раздваивается. Такъ взрослый человѣкъ — тотъ же самый человѣкъ, что и онъ — младенецъ, хотя ихъ какъ бы и двое. Въ совершенствѣ бытія *всякая* личность и всѣ личности — цѣлокупность единого Божьяго міра, такъ что можно сказать: столько же міровъ, сколько и личностей, хотя и существуетъ лишь одинъ Божій міръ.

Одна и та же истина могла равно, хотя и по разному восприниматься и язычествомъ и еврействомъ; не потому, чтобы Моисей заимствовалъ ее у Платона или наоборотъ, какъ часто утверждали апологеты, а потому, что это одна и та же истина. Могло, конечно, существовать и существовало взаимовліяніе. Но оно нимало не устраняетъ указываемаго основного факта; напротивъ — его уже предполагаетъ. Тотъ, кто «вліяетъ», является, по мѣткому слову Сократа, только повивальной бабкою. Но совершенно противоестественно предполагать, будто повивальная бабка можетъ быть отцомъ ребенка. Если бы такое странное событіе могло имѣть мѣсто, было бы невозможнымъ *свободное* развитіе и не сдѣлала бы Истина людей свободными.

Однако, множественное выраженіе истины, сопровождаемое или не сопровождаемое «вліяніями», само по себѣ еще ничего не говоритъ о томъ, какое изъ выраженій ея (мы говоримъ объ эмпирическихъ выраженіяхъ) полнѣе, т. е. истиннѣе. Всѣ они могутъ быть одинаково истинными (какъ всѣ они одинаково истинны въ совершенномъ бытіи, и ихъ усовершеншемъ), всѣ могутъ быть одинаково ложными, и, наконецъ, они могутъ и различаться по степени своей истинности. И если мы утверждаемъ преимущество христіанства передъ язычествомъ, иудействомъ или магометанствомъ, такъ не потому, что оно послѣ первыхъ двухъ и ранѣе третьяго, а потому, что оно абсолютно истинно. Это именно сознаніе позволяло отцамъ и учителямъ Церкви возглашать христіанскія ученія и восполнять и исправлять уже сказанное другими и *потому* обратившее ихъ вниманіе на самое неудачно выраженную этими другими истину. Мы, привыкшіе дорожить нашимъ маленькимъ «я», всегда стараемся упомянуть о сказанномъ въ первый разъ нами, хотя и не всегда склонны сообщать о заимствованномъ нами у другихъ. Св. отцы одинаково устраняли и себя, и другихъ, ревнуя только объ Истинѣ. Ибо они лучше нашего понимали, что Истина не можетъ быть объектомъ индивидуальной собственности и что вызванное другимъ мое воспріятіе ея цѣнно лишь постольку, поскольку является ея аспектомъ. Христіанская Истина не въ высказываніяхъ того или иного отца, либо учителя Церкви, но въ сознаніи самой соборной Церкви, которое отдѣльнымъ человѣкомъ, хотя бы и святымъ и мудрѣйшимъ, можетъ быть выражено лишь приблизительно.

Отсюда происходитъ своеобразное отношеніе Церкви къ ея Священному Писанію. Оно является священнымъ и выражающимъ христіанскую Истину только въ связи со Священнымъ Преданіемъ, т. е. только въ пониманіи и толкованіи Церкви.

Церковь же опредѣляетъ свое пониманіе лишь тогда, когда она это почитаетъ нужнымъ, т. е. въ той мѣрѣ, въ какой это ей представляется необходимымъ. Такъ, утверждая основоположность Четвероевангелія, Церковь вмѣстѣ съ тѣмъ научаетъ насъ не понимать упоминанія о братьяхъ Исуса Христа и объ Іосифѣ, какъ отцѣ его, въ буквальный смыслъ слова, хотя бы первые хрістіане такъ эти слова и понимали, хотя бы даже сами евангелисты не знали еще догмата Церкви о приснодѣвѣ Маріи и ошибались.

Эта вознесенность церковной истины надъ временемъ дѣлаетъ обычную постановку вопроса о «вліяніяхъ» еще болѣе неумѣстной. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, сопоставлять ученіе четвертаго Евангелія о Логосѣ съ индивидуализирующимъ іудейскую мысль ученіемъ Филона, если существенны не слова евангелиста, а истины Церкви, этими словами выражаемая? Если бы даже наблюдалось величайшее сходство въ ученіяхъ Филона и Іоанна, и тогда бы не близость эта была существенною, но евангельская новизна, указуемая Церковью, которая одна только можетъ непогрѣшительно изяснить смыслъ евангельскихъ словъ. Тогда бы намъ нужно было прежде всего съ помощью Церкви усмотрѣть эту новизну, ибо не потну же исповѣдуетъ Церковь Богодухновенность Евангелія, что оно не «отъ Филона», а «отъ Іоанна».

Впрочемъ, о какомъ либо совпаденіи Іоанновскаго ученія о Логосѣ съ ученіемъ о Логосѣ у Филона не можетъ быть и рѣчи. Филонъ двинулся отъ библейскихъ текстовъ, проображающихъ хрістіанскую догму и притомъ проображающихъ только въ свѣтѣ Четвертаго Евангелія, совсѣмъ въ другую сторону, чѣмъ Іоаннъ. Пафосъ Филона — пафосъ абсолютной недостижимости Бога, отъ которой онъ не можетъ отказаться, не переставъ быть іудеемъ, и которая тѣмъ не менѣе стоитъ въ противорѣчій съ другими его утвержденіями и, въ частности, съ исповѣданіемъ Бога, какъ Личности. Именнo не постижимость Бога заставляетъ Филона обратиться къ ученіямъ раввиновъ о «монзахъ» или «силахъ» (*dynameis*) Божіихъ, которыя, эти «низшія и подчиненныя» силы, помогаютъ Богу творить міръ изъ матеріи и, ошибаясь, создаютъ злое. «Одно создано Богомъ и черезъ Него (*dia*), другое же — не Имъ, но чрезъ Него»: другое создано низшими изъ силъ. Силы иногда мыслятся Филономъ, какъ личныя существа (ангелы, служители, демоны), вѣнчаемая силою творческаго и силою царственной, въ концѣ же концовъ — Слово. Слово (Логосъ) даже именуется «сыномъ первороднымъ», «вторымъ богомъ», но и «старѣйшимъ ангеломъ» и «архангеломъ». Оно — «тѣнь Бога», коею Богъ воспользовался; какъ орудіемъ, для устройства міра. Оно «ни вѣчно (*agepetos*), какъ Богъ, ни порождено (*gennetos*), какъ мы, но — посрединѣ между тѣмъ и другими, обоимъ причастуя». Если такъ, то ясно, что Богъ и долженъ навсегда остаться абсолютно недоступнымъ человѣку.

Однако иногда Филонъ мыслитъ силы Божьи и само Слово, какъ атрибуты Божества, причемъ Слово отождествляется съ Мудростью, объединяя Благость и

Мощь и пребывая посреди ихъ. Предносясь Филону, какъ атрибуты Божества, «силы» и «Слово» неизбежно должны совпасть съ самимъ Богомъ. И Филонъ говоритъ о «дѣленіи» даже «истеченіи» (αρογγοία) или эманации. Если теперь мы обратимъ вниманіе на то, что Филонъ снимаетъ абсолютную непостижимость Бога въ утвержденіи возможности экстатического единства съ Нимъ для человѣческой души, когда она становится тождественною съ Богомъ и самимъ Богомъ, намъ станетъ очевидною неясность, двусмысленность Филоновскаго ученія. Филонъ безпомощно колеблется между іудейскимъ дуализмомъ Бога и человѣка (міра) и гностическимъ пантеизмомъ. Онъ ближе къ гнозису и Плотину, чѣмъ къ Евангелію отъ Іоанна.

Вѣдь Евангеліе отъ Іоанна говоритъ не о невѣдомомъ Богѣ гностиковъ, не о непостижимомъ Божествѣ, но о непостижимомъ Богѣ-Отцѣ, коего тѣмъ не менѣе всецѣло постигаетъ Богъ Сынъ, а черезъ Сына тотъ, кто единъ съ Сыномъ. Безконечное разстояніе между тварью и Богомъ утверждается для того, чтобы указать путь къ всецѣлому его преодоленію и не экстатическому, которое объдняетъ тварь и отрицаетъ тѣлесность, а всяческому. «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (VII, 18; X, 15; XIV, 7, 9 сл.). Поэтому не созерцательная и міроотрицающая мистика, какъ у Филона и Плотина, является единственнымъ путемъ къ Богу, и всё, а не только пневматикъ, какъ у гностиковъ, могутъ достичь всецѣлаго спасенія. И Логосъ не оидя изъ «силъ», хотя бы и высшая, и не едичество или вѣнецъ силъ, но — единственный Сынъ Божій, чрезъ коего «все начало бысть», тогда какъ Онъ самъ былъ «въ началѣ», былъ у Бога, т. е. устремленнымъ къ Богу (pros ton theon) и Богомъ, не «вторымъ Богомъ», изъясняетъ Церковь, а тѣмъ же единымъ истиннымъ Богомъ. Логосъ не посредствующее и «среднее» существо, долженствующее сдѣлать незамѣтнымъ переходъ отъ Вѣчнаго къ конечному человѣку. И нѣтъ въ христіанскомъ ученіи никакой попытки преодолѣть непрерывность прерывностью съ помощью анализа безконечныхъ малыхъ, ибо человѣкъ не рожденъ отъ Бога чрезъ посредство безконечныхъ по числу силъ. Человѣкъ сотворенъ Богомъ Отцомъ чрезъ Бога Сына изъ ничего, не изъ предшествовавшей матеріи; но онъ становится сыномъ Божиимъ или — по благодати истинно рождается отъ Бога *потому*, что истинный и единственный Сынъ Божій далъ человѣкамъ «власть быть чадами Божиими.» Въ связи со всѣмъ этимъ понятіемъ обосновывающее все для насъ утвержденіе, которое казалось іудеямъ кощунственнымъ соблазномъ: Логосъ Сынъ Божій и есть Іисусъ Христосъ (I. 14).

Истинной и всецѣлой Божественности Іисуса Христа не вывести ни изъ эллинизма, ни изъ іудейства, ни изъ филонизма. Постигненіе ея не можетъ быть плодомъ синтеза филонизма съ мессіанскимъ чаяніемъ, ибо нѣтъ этого постиженія въ моментахъ подобнаго синтеза. Скитезъ онтологическій «ранѣе» своихъ моментовъ, какъ цѣлое первѣе своихъ частей. А между тѣмъ въ Богосыновствѣ Іисуса Христа и притомъ Распятаго, — все существо христіанства. И нельзя это богосыновство счесть измышленіемъ человѣческимъ — гдѣ намъ становится яснымъ, что «новое» изъ стара-

го невыводимо, ны всегда успокаиваемъ себя ссылками на «изъясненіе» («изъ» — чего?) — ибо оно покоится на Богосознаніи самого Иисуса Христа. А возможно ли Богосознаніе въ только — человѣкъ.

Въ чемъ же тогда «близость» Филона къ Иоанновскому «богословію»? — Филону вѣдомо безконечное совершенство Божества, превышающее всякое *человѣческое* постиженіе. И онъ *вѣритъ*, что Богъ есть Личный Богъ и что какъ то человѣкъ можетъ быть вознесенъ до полноты единства съ Богомъ. Въ поискахъ рѣшенія онъ, побуждаемый ему еще неясными Богооткровенными словами Библіи, а также домыслами раввиновъ и грековъ, смутно прозрѣваетъ какое-то посредство, какого-го Посредника. Но онъ не можетъ его постичь, не въ силахъ сказать, Богъ этотъ Посредникъ или не Богъ. И въ мечтѣ о спасеніи онъ готовъ отречься отъ всего тварно-человѣческаго. Мы знаемъ, что смутныя чаянія никакъ не могутъ породить го, чего въ нихъ нѣтъ, т. е. чаяное. Филонъ не можетъ быть «источникомъ» Иоанна. Слѣдовательно, несомнѣнная внутренняя связь ихъ, какъ чаянія съ чаемымъ, должна быть объяснена инымъ образомъ. Она легко объясняется, если отъ умѣстнаго лишь на низшихъ степеняхъ знанія причиннаго метода мы обратимся къ методу телеологическому. Это будетъ лишь сознаніемъ и осмысленіемъ той работы историка, которая происходитъ на самомъ дѣлѣ. Вѣдь, если бы онъ не зналъ Иоанна, онъ никогда бы не «вывелъ» его изъ Филона и даже не поставилъ бы вопроса о ихъ связи, превращеннаго имъ послѣдующимъ, во вторично въ вопросъ о Филонѣ, какъ источникѣ четвертаго Евангелія.

Истина высказала себя устами евангелиста, т. е. Она повлекла къ себѣ людей, ибо существо Истины въ томъ, что Она есть желаемое и чаемое. Она и была чаемымъ еще тогда, когда Себя не высказывала. И Ее, конечно, чаялъ и искалъ Филонъ но своими *человѣческими* средствами найти не могъ, ибо Она ему еще не являлась. Онъ могъ только устремиться къ Ней. Филонъ подошелъ къ Ней ближе чѣмъ Аристовулъ, чѣмъ Плагонъ, но потону что пламеннѣе къ Ней стремился и, главное, потому что Она уже готовилась Себя явить и почти уже слышались первые звуки Ея голоса. Филонъ могъ приблизиться къ чаемому, ибо оно уже всегда существовало, какъ Истина, влекшая его къ себѣ подобно влекущему желѣзо магниту. Существованіе же Ея означаетъ и то, что Она уже высказала себя въ мірѣ устами Иисуса Христа и устами Иоанна. Говорю «уже высказала», ибо въ порядкѣ онтологическомъ и для Бога всегда есть го, что для людей находится только въ будущемъ. Богъ знаетъ, что мы сдѣлаемъ, и знаетъ въ большей полнотѣ и реальности, чѣмъ мы сами, дѣлая это, можемъ знать; Богъ не дожидается, пока намъ заблагоразсудится выполнить Его волю. Будущее находится въ Богѣ не менѣе чѣмъ настоящее.

Боговоплощеніе не только формальный центръ историческаго процесса (въ родѣ абсолютной системы координатъ), но и реальный центръ исторической динамики, и онтологическое средоточіе всего историческаго бытія. Христосъ Иисусъ — Богочеловѣческій источникъ исторіи, изъ котораго стремятся всѣ ея потоки и въ прошлое и

въ будущее. Чѣмъ ближе къ истоку, тѣмъ чище воды исторіи, тѣмъ выше подъемлются ея волны, тѣмъ явственнѣе стремленіе ихъ изъ него и изъ нему. Здѣсь не иѣто въ подробностяхъ разсматривать и развивать христіанскую теорію исторіи. Указывается же на основную идею лишь для того, чтобы сказать, почему такъ приближаются къ христіанству религіозно-философскія теченія древняго міра, хронологически ему блмзкія, и какъ это приближеніе слѣдуетъ понимать.

Итанъ мы рѣшительно отвергаемъ *выведеніе* христіанства изъ іудейства или язычества, ибо отрицаемъ способность твари творить что либо изъ ничего, ибо считаемъ Церковь Христову особою и единственною личностію, сотворенною Богомъ чрезъ Логосъ и чрезъ Іисуса же Христа причастную Божественно-Личному Бытію. Христіанство не развитіе іудейства и эллинизма, а эллинизмъ и іудейство не подготовка христіанства. Ихъ надо разсматривать, какъ устремленія твари къ Богу Истинѣ, который одаряетъ ихъ естественнымъ и даже сверхъестественнымъ откровеніемъ,*) хотя и въ мѣру ихъ стремленія. Но эта точка зрѣнія требуетъ иного осмысленія исторической работы, чѣмъ существующее донинѣ, — возвратъ изъ святоотеческой установкѣ.

Отцы Церкви дуали, писали и творили на греческомъ языкѣ. Всякому ясно, что этимъ фактомъ христіанская Истина нисколько не искажалась, какъ не искажается она, если исповѣдуется на языкѣ славянскомъ, русскомъ, латинскомъ и т. д., хотя съ даннымъ языкомъ связаны нѣкоторый особый ея аспектъ и нѣкоторая эмпирическая ея ограниченность. Эмпирическая ограниченность, опять таки нисколько не искажающая самого существа исповѣдуемаго, очевиднѣе въ томъ, что Отцы Церкви были людьми своего времени. Они въ большинствѣ стояли на уровнѣ современнаго имъ эллинистическаго образованія, вынуждены были пользоваться терминами, принятыми ихъ современникамъ, религіозно-философскими терминами, считаются съ религіозно-философскими и нравственными проблемами эпохи. И только благодаря этому могло распространяться христіанство: на языкѣ ангеловъ оно бы осталось непонятнымъ.

Такъ уже Климентъ Александрійскій можетъ быть связанъ съ платонизирующимъ стоицизмомъ его времени, въ томъ смыслѣ, что онъ на языкѣ и въ терминахъ этого напрвленія (ибо многое изъ высказаннаго имъ остается внѣ Церкви) выражаетъ христіанство, тогда какъ другія теченія продолжаютъ искать Истину человѣческими средствами. Танъ въ III вѣкѣ стремленіе эллинистическаго міра къ Богу выразилось въ двухъ параллельныхъ потокахъ: въ языческомъ новоплатонизмѣ Аммонія Мѣщеника, сначала бывшаго христіаниномъ или христіанствующимъ гностикомъ, Плотина,

*) Намъ представляется важнымъ настаивать на различіи между «естественнымъ» и «сверхъестественнымъ» откровеніемъ. Всякое знаніе, какъ нѣчто абсолютно новое въ мірѣ, есть откровеніе. Но только то, что особеннымъ образомъ связано съ Іисусомъ Христомъ, по реальной связи съ Нимъ, знанію, вѣрѣ и упованію, является «откровеніемъ сверхъестественнымъ».

Порфирия и въ ученияхъ Оригена и его послѣдователей. Одновременно другія теченія стремились оформить себя въ терминахъ аристотелевской философіи (Павелъ Самосотскій — Лукіанъ — Аріій). И когда въ IV в. каппадокійцамъ приходится защищать «единосущіе», дѣло Афанасія Великаго, они смѣло обращаются къ терминамъ и методамъ Оригена и новоплатониковъ. Читателю Трента Василія Великаго о Духѣ Святомъ (къ Амфилохію) можетъ даже показаться, что авторъ иногда лишь переизлагаетъ пятую эннеаду Плотина (еще характернѣе приписываемое тому же Василию Великому рассужденіе о Духѣ Святомъ, которое присоединяется къ трактату противъ Эвномія). Равнымъ образомъ и сочиненія, приписанныя Діонисію Ареопагиту, могутъ производить ошибочное впечатлѣніе, что передъ нами попытка далеко идущаго истолкованія христіанства въ духѣ поздняго новоплатонизма и гнозиса.

Все это наполняетъ новымъ энтузіазмомъ теоретиковъ разныхъ «вліяній» и творчаго творенія изъ ничего. Исторія христіанской догмы начинаетъ подраздѣляться по принципу острыхъ и подострыхъ «эллинизаций», что, несомнѣнно, является однимъ изъ проявленій и яркимъ симптомомъ дехристіанизаціи европейской культуры вообще. Въ рукахъ изслѣдователей усматриваемыя ими «вліянія» становятся сильнѣйшими растворителями той суммы еврейскихъ, восточныхъ и эллинистическихъ элементовъ, которою они подмѣняютъ живую цѣлостность христіанства. Снова распинаютъ и убиваютъ Христа, чтобы потомъ побѣдоносно доказывать Его несуществованіе, такъ какъ Христа воскресшаго и Безсмертнаго просто не видятъ: отъ Него отвернулись. Вѣдь то, что есть у новоплатониковъ, открыто умомъ человѣческимъ. Если у нихъ уже есть ученіе о Тройцѣ, почему считать христіанское ученіе абсолютно — истиннымъ, т. е. Богооткровеннымъ и Божественнымъ?

Однако христіанская истина совсѣмъ не въ такомъ плохомъ положеіи. Если христіанинъ станетъ проповѣдывать свою вѣру на японскомъ языкѣ, христіанство не станетъ имъ шинтоизмомъ, ни буддизмомъ. И даже въ терминологіи Аристотеля можно (хотя и не безъ существенныхъ ея преобразованій) выразить христіанскую Истину довольно точно. Пользованіе новоплатоновскими методами и терминами еще ничего не говоритъ въ пользу истинности или ложности, новизны или неоригинальности высказываемаго, тѣмъ болѣе что нѣтъ, собственно говоря, основаній называть религіозно-философское теченіе II вѣка именемъ языческаго его потока, если Оригенъ (185-255) старше Плотина (204-270), Аммоній же Мѣщеникъ можетъ быть сначала былъ христіаниномъ. Повторенія и заимствованія такъ же не весьма убѣдительны, потому что, во первыхъ, важно не заимствованіе, а вносимое въ него и могущее кореннымъ образомъ измѣнить его смыслъ, т. е. вмѣсто лжи указать на истину, исправленіе, потому что, во вторыхъ, никто не утверждаетъ, будто новоплатоники не приближались къ Истинѣ и частично ея не выражали. Изъ всѣхъ мудрецовъ языческой древности Платонъ и вѣрный истолкователь его Плотинъ дали наибольшее приближеніе къ христіанству и положили основаніе всякой истинной философіи, такъ что

донинѣ понятіе платоника и новоплатоника синонимично понятію философа: цѣнность философской системы измѣряется степенью ея платонизма. Наконецъ, надо помнить уже сказанное нами о соборности Церкви. Въ индивидуальной системѣ можетъ находиться и нецерковное. И таковымъ часто бываетъ механически въ нее переносимое изъ чужихъ и чуждыхъ ученій. Христіанская догма опредѣляется, какъ таковая, изъ центра, изъ Церкви и соборною Церковью, а не путемъ отвлеченныхъ операцій человѣческаго разума и статистическихъ подсчетовъ.

Въ порядкѣ теоретическаго опознанія повторяется онтологическое первенство христіанства. Только изъ христіанской Истины мы въ состояніи правильно оцѣнить и понять нехристіанскую философію: лучше, чѣмъ понимали и оцѣнивали ее сами ея творцы. Тотъ новоплатонизмъ, который изучаемъ мы, христіане, хотя и плохіе, во-все не новоплатонизмъ Плотина, Ямвлиха, Прокла. Мы видимъ истинность его тамъ, гдѣ Плотинъ и другіе новоплатоники ее только чуяли или даже и просто не видѣли. Намъ очевидна ошибочность тамъ, гдѣ имъ все было несомнѣннымъ. Нашъ новоплатонизмъ — нѣчто качественно иное, чѣмъ новоплатонизмъ историческій; иное и потому, что намъ ясна его относительность. Съ роковой неизбежностью вопросъ о вліяніи новоплатонизма на христіанство превращается въ вопросъ о вліяніи христіанизированнаго новоплатонизма, т. е. въ концѣ концовъ — самого христіанства на христіанство и тѣмъ себя уничтожаетъ, оставляя «ученаго» въ глупомъ положеніи.

Чтобы лучше уяснить себѣ отношеніе новоплатонизма къ христіанству, остановимся немного на Плотинѣ, мысленно возвращаясь къ сказанному уже о Филонѣ. Въ томъ основномъ религіозно-философскомъ теченіи поздней античности, которое, съ одной стороны, совершеннѣйшимъ образомъ выражаетъ христіанскую мысль, а съ другой, завершаетъ языческія исканія, Плотину, несомнѣнно, принадлежитъ первое мѣсто. Онъ — лучший и высшій даръ, какой только могъ принести Христу безблагодатный міръ. Онъ — предтеча Христовъ въ язычествѣ. Плотинъ не знаетъ Откровенія и часто лишь бродитъ у порога тайнъ. Но тамъ, гдѣ онъ видитъ, и въ томъ, что онъ знаетъ, онъ на волосокъ отстоитъ отъ Истины. Плотинъ такъ гениаленъ и глубокъ, такъ широкъ, остороженъ и точенъ, что, не упуская и смутнаго своего воспріятія, сопровождаетъ самыя, казалось бы, нехристіанскія свои мысли оговорками, отырывающими путь къ христіанскому пониманію и истолкованію ихъ. Поэтому донинѣ для стремящагося христіански философствовать христіанина иѣтъ лучшей школы, чѣмъ изученіе «Эннеадъ». Поэтому же необычайно трудно отдѣлать и отличить Плотина отъ христіанства, тѣмъ болѣе, что, какъ мы уже знаемъ, истинное и полное его пониманіе возможно лишь изъ христіанства.*)

*) Не могу отказать себѣ въ удовольствіи и не упомянуть въ данной связи замѣчательную книгу А. К о у р е — *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*. Paris, 1923. Авторъ — строгій и осторожный «историкъ философіи». Тѣмъ существеннѣе для меня усмотрѣть въ его работѣ носившее и проводимое на дѣлѣ подтвержденіе защищаемыхъ мною тезисовъ. Ср. особ. стр. 83 сл., 90 сл. (о Плотинѣ).

Конечно, Плотинъ не можетъ безъ оговорокъ быть названъ пантеистомъ. Этому противорѣчитъ и рѣзкое противопоставленіе совершенства несовершенному бытію и еще болѣе рѣзкое противопоставленіе Бога матеріи, которая никакъ съ Богомъ отождествлена быть не можетъ. Съ другой стороны, ученіе о матеріи, которое иногда выражено въ столь рѣзкихъ формахъ, что позволяетъ ставить вопросъ о Платиниовскомъ дуализмѣ и сближать его съ нѣкоторыми гностиками, — встрѣчаетъ со стороны самого философа многочисленныя оговорки и упорное сопротивленіе, вынуждающія читателя къ воздержанію отъ обвиненій Плотина и въ дуализмѣ. Если же оставить вопросъ о матеріи въ сторонѣ, позиція Плотина окажется еще болѣе неясною. Каково отношеніе между Богомъ и міромъ? — Это не эманация въ грубо-матеріальномъ смыслѣ слова. Какъ будто это нѣчто иное, чѣмъ взаимоотношенія Божественнаго, т. е. Единого, Ума и Души, такъ какъ Энеады, описавъ ихъ, говорятъ: «доселѣ Божественное». Но, съ другой стороны, нельзя и усмотрѣть различіе между происхожденіемъ Души изъ Ума и существъ изъ Души, да и сама Душа, если въ описаніе ея, какъ слѣдуетъ вдуматься и отвлечь отъ существующаго матерію, совпадаетъ съ міромъ, какъ цѣлымъ, напоминая Человѣка или Софію гностиковъ.

Христіанство преодолеваетъ здѣсь дилемму — «пантеизмъ или дуализмъ» ученіемъ о твореніи изъ ничего. У Плотина этого ученія нѣтъ (даже въ такомъ видѣ, какъ оно есть у гностика Василида), а дана лишь одна изъ его предпосылокъ — теорія идей (и причастія). Принявъ твореніе изъ ничего, мы можемъ раскрыть истинную интуицію Плотина и объяснить смыслъ его недомолвокъ, оговорокъ и неясностей. Но это будетъ уже «крещеніемъ» его системы, ему самому чуждымъ, и ея существеннымъ видоизмѣненіемъ. Тогда по основной своей интуиціи онъ окажется несравнимо болѣе близкимъ Православію, чѣмъ аристотелизмъ и аристотелизирующее томистское католичество. Но самъ Плотинъ интуиціи своей до конца не уяснилъ, подавъ поводъ къ обвиненію его въ пантеизмѣ.

Не уяснилъ онъ до конца и другихъ своихъ интуицій. — Вслѣдъ за Филономъ Плотинъ пытается сочетать безличность Божества съ исповѣданіемъ Божества Личнаго. Богъ Плотина «не Личность» потому, что Онъ выше личности, будучи ея началомъ. Но какъ возможно обезличеніе (безличное усовершенство) личности, если личность и есть опредѣленность или конечность. Оригенъ, поставленный передъ тою же дилеммою, счелъ необходимымъ во имя спасенія Личнаго Бога пожертвовать Его безконечностью. Плотинъ, нанъ и Филонъ, постигая Истину, обосновать свою парадоксальную интуицію не смогъ. Она обоснована лишь въ христіанствѣ. — Богъ есть Личный Богъ потому, что Онъ — единство (единая сущность) въ трехъ Ипостасяхъ. Трисвятельное Божество не опредѣлено, а распредѣлено внутри Себя, не ограничено, а саморазграничено безъ умаленія Его совершеннаго единства.

Опять таки можно сказать, что и у Плотина есть ученіе о Троицѣ и что христіанская догма Троичности раскрыта лишь трудами каппадокійцевъ, знавшихъ Энеады

и широко ихъ использовавшихъ. Но, какъ намъ уже указано, вопросы о времени раскрытія Истины и такъ называемыхъ «вліяніяхъ» въ данной связи значенія не имѣютъ. Что же касается Платиновской Троицы, такъ посмотримъ, какова она, да и не кажется ли она Троицей лишь по недоразумѣнію.

Конечно, въ умозрѣніи о Единомъ Плотину предносилось то же самое, что на догматическомъ языкѣ христіанства именуется единою сущностью (*usia*) Божества. Однако весь смыслъ христіанской догмы въ томъ, что единая сущность не есть что-то четвертое въ Троицѣ, что-то онтологически противостоящее Ипостасямъ. Всѣ Онѣ едینосущи, т. е. всѣ — одна и та же Божья Сущность во всей ея всецѣлости. Отецъ есть вся Сущность, и Сынъ — вся Сущность, и Духъ Святой — вся Сущность. Но нельзя отождествлять Сущность съ одной только Ипостасью и смѣшивать ипостасное взаимоотношеніе Ихъ съ невозможнымъ взаимоотношеніемъ по сущности. Поэтому, напримѣръ, нельзя говорить о рожденіи Сына или исхожденіи Духа «изъ сущности Отца». Это имѣетъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, если за недостаткомъ словъ, подъ словомъ «сущность» (*usia*) разумѣется то «сущность», то ипостась, какъ и было у каппадокійцевъ.

Между тѣмъ у Плотина Единое, какъ Сущность, несомнѣнно отождествляется съ единымъ, какъ Отцомъ (первою Ипостасью), благодаря чему искажается все ученіе о Троицѣ и прежде всего становится неизбежнымъ субординаціанство. То же самое, конечно, мы наблюдаемъ и у раннихъ христіанскихъ богослововъ, у Оригена и другихъ. Но здѣсь эти богословы выражаютъ не христіанскую Истину, а свои домыслы и, стоя внѣ Церкви, еретичествуютъ (хотя сами и не еретики). При отсутствіи равенства трехъ Ипостасей не можетъ Богъ быть Тринипостаснымъ или Личнымъ. При незнаиіи о равенствѣ Ихъ невозможно постичь Платиновскую интуицію.

И такъ, въ Тріединствѣ Плотина не три Ипостаси, а въ лучшемъ случаѣ, двѣ съ половиной, ибо является ли у него Единое, — еще сомнительно. На самомъ же дѣлѣ Ихъ у него не болѣе двухъ, а можетъ быть, и одна или полторы. Вѣдь было бы ошибочно отождествлять Платиновскую Душу со Святымъ Духомъ. Душа можетъ быть сопоставляема съ «*Anthorpos*», «Адамомъ» или «Софіей» у гностиковъ, съ Церковію у христіанъ. Духъ же Святой данъ Плотину не въ интуиціи Мировой Души, а въ интуиціи Ума (*Nous*). Не случайно здѣсь различіе терминологіи (*Nous-Logos*; замѣтимъ, что гностики ихъ различали). Въ «Умѣ» у Плотина до неразличаемости слиты, какъ начало опредѣляющее или разъединяющее (Логось, Мечъ разъсѣкающій), такъ и начало воссоединяющее и животворящее (Духъ Святой). Значитъ у Плотина никакой Троицы, въ строгомъ смыслѣ слова, кѣтъ, а есть словесно описанная, какъ Троица, двоица (Отецъ-Умъ) или даже единица (Умъ), что является уподобленіемъ Бога твари и незаконнѣрнымъ обоженіемъ второй (откуда — Божественность Души).

Отмѣчая неполноту Платиновскаго тринитарнаго ученія, мы нисколько не хотимъ умалить философскій подвигъ Плотина. Онъ направилъ свой взглядъ на

Свѣтъ Триедной Истины; и не его вина, что Истина ослѣпила его глаза. Даже въ сумраки ослѣпленія онъ не забылъ о томъ, что мимолетно узрѣлъ, и, жертвуя неодолимою логикою своей мысли, рѣшался утверждать Триединство. Онъ видѣлъ и единую Сущность и Отца, и Сына и Духа, хотя не умѣлъ ихъ различить, смѣшивая Ихъ въ Единомъ и Умѣ. Здѣсь онъ опять ближе къ восточно-православной мысли, чѣмъ мысль аристотелевская и католическая. И не случайно выразители второй, европейскіе философы, не видѣли и малой доли того, что видѣлъ «язычникъ» Плотинъ, хотя мзучали не только катехизисы, но и Евангеліе.

Таимъ образомъ, Плотину не удастся выйти за грани противорѣчій между пантеизмомъ и дуализмомъ и въ единомъ воззрѣніи постичь Безионечность и Ипостасность (личное «качество») Божества. Легко было бы показать, какъ этими основными неудачами обусловлено все дальнѣйшее развитіе Платиновской системы. Но за недостаткомъ мѣста и боязнь выйти за предѣлы популярнаго изложенія, я вынужденъ, предоставивъ обоснованіе благосклоннымъ читателямъ, намѣтить лишь нѣкоторые существеннѣйшіе вопросы. — Не опознавъ Божьей Триипостасности, Плотинъ закрылъ себѣ и всему новоплатонизму путь къ признанію Богочеловѣка Іисуса Христа, а, слѣдовательно, къ постиженію и обоснованію неизреченной эмпирической личности и эмпирическаго міра вообще. Иерархическое строеніе міра, Платиномъ же съ необычайною четкостью опознанное, осталось не связаннымъ съ динамикой неизречно-эмпирическаго бытія. Оно не раскрыло Платину своей однозначности и односторонности, т. е. не предстало передъ нимъ, какъ исторія. И здѣсь, въ непониманіи историчности христіанства, страннымъ образомъ сошлись дороги новоплатонизма и аристотелизма, сплетеннаго неразрывно съ западно-христіанскою мыслию. Ибо то, что на Западѣ считается исторіей, еще не исторія, какъ не исторія и простое повтореніе святоотеческихъ схемъ (Августинъ, Оттонъ Фрейзингенскій, Джіоаккино дель Фьоре, Боесюэръ и др.). Эти схемы, какъ и царствіе тысячелѣтняго царства, какъ и видѣнія Апокалипсиса — только символы, смыслъ которыхъ не расширяется путемъ ихъ повторенія.

Теперь, не называя заблужденія истинною и не отрекаясь отъ вѣры Христовой, мы, съ надеждою быть правильно понятыми, можемъ говорить объ особой близости эллинистической и, главнымъ образомъ, новоплатоновской мысли къ Православію. Именно къ Православію, такъ какъ разстояніе между новоплатонизмомъ и западнымъ христіанствомъ несравнимо больше. За очень малыми исключеніями все близкое къ новоплатонизму казалось на Западѣ еретическимъ (Эриугена, Николлай Кузанскій, средневѣковая мистика). И Западъ видитъ въ Православіи уклонъ къ пантеизму. Мы не попадаемъ въ противорѣчіе съ утверждаемымъ нами, если опредѣлимъ западное христіанство (преимущественно же католическое), какъ аристотелевское. Ибо съ нашей точки зрѣнія это христіанство въ чистотѣ вѣры не удержалось и можетъ быть разсматриваемо, какъ неорганическое смѣшеніе христіанскихъ и нехристіанскихъ

началь. Въ немъ живетъ Церковь, но вопреки энергичному утвержденію ея видности, она видима лишь съ трудомъ и отдѣльна отъ «міра» только для православнаго сознанія. Во внѣшнихъ очертаніяхъ и самоопредѣленіяхъ «западная церковь» — учрежденіе человѣческое. Человѣческое же учрежденіе можно опредѣлять чрезъ отношеніе его къ человѣку Аристотелю. .

Но по тѣмъ же соображеніямъ мы отказываемъ опредѣлять что-либо православное (а православное для насъ синонимъ хрстіанскаго), какъ платоновское или новоплатоновское. Конечно, если мы назовемъ себя хрстіанами-новоплатонниками, большой бѣды еще не произойдетъ. Можетъ быть мы даже болѣе заслужили названіе «новоплатонниковъ» (хотя и новыхъ, но маленькихъ платоновъ), дабы удостоиться поученія, ниспосланнаго бл. Іерониму за то, что онъ былъ «цицероніанецъ». Но вѣра наша не новоплатоновская, не еврейская и не языческая, а хрстіанская. Поэтому при всемъ нашемъ непреодоленномъ еще язычествѣ изъ уваженія къ спасающей насъ Православной Церкви, изъ стремленія стать истинными ея сынами лучше называть себя... православными. Сознаніе истинности и полноты вѣры, которою хочешь вѣрить при всемъ своемъ маловѣріи, не есть еще гордыня. Мы, можетъ быть, безмѣрно хуже еретиковъ и язычниковъ, но вѣра наша, но Церковь наша этимъ нисколько не опорочена. Церковь — святая.

И еще въ одномъ отношеніи не должно быть у насъ гордыни. — Если инныя религіи и философіи только приближались къ хрстіанству и мы, причастные его истинѣ, это видимъ, — нѣтъ въ томъ никакой нашей заслуги, ибо не мы, а сама истина судить. Мы сами на мѣстѣ язычника не увидѣли бы и малой доли того, что онъ увидѣлъ. Кромѣ того, мы, какъ существа ограниченныя, какъ люди, еле-еле видимъ одинъ только аспектъ Христовой Истины и съ нимъ именно сопоставляемъ достиженія евреевъ и эллиновъ. На дѣлѣ же — имъ предносилась иныя аспекты той же истины, какъ инныя предносятся еретикамъ, какъ всякому человѣку предносятся ея особый аспектъ. И въ соборной Церкви всѣ аспекты одинаково необходимы и цѣнны. И въ полнотѣ бытія всѣ должны быть равно усовершенными. Во Христѣ Іисусѣ нѣтъ ни эллина, ни іудея, конечно, не потому, что во Христѣ какой-то отвлеченный человѣкъ безъ роду и племени, а потому, что въ Немъ эллинъ со своимъ эллинствомъ, іудей со своимъ іудействомъ. Во Христѣ іудейство не отрицаетъ эллинство, но оба, усовершенныя и преобразованныя, взаимно другъ друга восполняютъ и радуютъ. Въ древней Церкви приходившій ко Христу іудей не отвергалъ Моисеева закона, но «исполнялъ» его, т. е. соблюдая преобразовалъ. Приходившій же ко Христу эллинъ не долженъ былъ принимать и Моисеевъ законъ, не затѣмъ, однако, чтобы забыть и свой, эллинскій, а затѣмъ, чтобы во всемъ своемъ эллинствѣ стать сыномъ Божьимъ и этимъ просвѣтленнымъ эллинствомъ одарить земную Церковь.

Если Церковь зоветъ къ себѣ назадъ еретиковъ, она вовсе не хочетъ, чтобы они отрекались отъ всего ими сдѣланнаго и дѣлаемаго, чтобы, отрекшись отъ себя, они

обезличивали себя въ чужихъ формахъ. Церковь зоветъ ихъ къ тому, чтобы они, въ себѣ осознавъ свои ошибки, изъ себя, изъ своего, т. е. изъ того, что *только* имъ дано Богомъ, раскрывали и создавали новый ликъ Церкви, Такъ и въ прошломъ. Если новоплатоникн ошибались и мы видимъ ихъ ошибки изъ *нашего* постиженія Истины, это еще не значить, что имъ не предносился другой ликъ и что у нихъ не было качественно-иныхъ постиженій. Намъ они могутъ быть недоступными но они были и есть. Однако силою Христовой Любви мы можемъ такъ соединиться съ ними, что, не переставая быть собою, становимся и ими, научаемся смотрѣть ихъ глазами. Тогда ихъ трудомъ мы постигаемъ имъ предносившееся; и нашъ трудъ начинаетъ восполнять ихъ дѣло. Черезъ насъ какъ бы получаетъ крещеніе ихъ мысль и возмѣщается ихъ грѣхъ, отъ чего намъ выгода. Мы должны продолжать дѣло, нач. тое благословеннымъ трудомъ отцовъ Церкви — крестить и просвѣтлять языческую мудрость, преодолевая раздѣляющую насъ съ нею глубину временъ. Тогда и чрезъ насъ объединяется во Христѣ то, что разсѣяно въ пространствѣ и времени. Тогда и въ насъ чувствуется жизнь Вселенской Церкви. Конечно, силы и усилія наши ничтожны. Конечно, намъ уже не раскрыть и не осуществить всѣхъ возможностей прошлаго. А онѣ всѣ должны быть раскрыты, осуществлены и преображены во Христѣ для того, чтобы явилась Совершенная Церковь. Какъ довершено будетъ недоконченное, — остается для насъ тайною Божьяго домостроительства.

1925. X. 20.
Берлинъ.

Л. П. КАРСАВИНЪ.

АВТОНОМІЯ И ТЕОНОМІЯ.

*«Безъ меня не можете дѣлать
ничего».*

Іоан. 15. 5.

Одной изъ самыхъ существенныхъ особенностей нашего времени является все болѣе замѣтный и рѣшительный возвратъ къ религіозной этикѣ. Собственно кризисъ «независимой морали» начался давно, но сейчасъ дѣло идетъ не о смѣнѣ теченій въ философской этикѣ, а о глубокомъ и существенномъ сдвигѣ въ самыхъ основахъ современнаго моральнаго сознанія. Надо только вспомнить, чѣмъ была идея «независимой морали» для всей системы культуры новаго времени, чтобы понять, что на нашихъ глазахъ происходитъ переломъ чрезвычайнаго значенія. Возвратъ къ религіозной этикѣ, возникновеніе «теономической психологіи» — все это такъ глубоко расходится съ психологіей культурнаго человѣка новаго времени. Еще такъ недавно официальная идеологія строилась въ тонахъ Просвѣщенія, съ его вѣрой въ прогрессъ и постепенную раціонализацию жизни, еще такъ недавно вѣра въ человѣка и связанный съ ней социальный утопизмъ владѣли умами и опредѣляли духовную жизнь Европы. Религіозной жизни отводилось самое укромное мѣсто, какъ наиболѣе интимной и чисто индивидуальной сторонѣ духовной жизни. По удачному выраженію Зиммеля, современная религіозность стала «музыкальной», т. е. невыразимой въ конкретныхъ и отчетливыхъ формахъ. Такая безсильная, закрытая и вялая религіозность, конечно, не могла и претендовать на то, чтобы быть опредѣляющей силой жизни. Лишь отдѣльныя яркія и сильныя личности — начиная со второй половины XVIII в. и все чаще въ XIX в. — пролагали пути для возврата къ религіозному построенію жизни и за это нерѣдко — какъ нашъ Гоголь — подвергались насмѣшкамъ и оскорбленію вплоть до обвиненія въ сумасшествіи.

Но грянулъ громъ, настала великая война, сорвавшая всѣ маски, договорившая до конца всѣ «предпоследнія» слова, и то, что готовилось усилями отдѣльныхъ

предвѣстниковъ религіозной культуры, стало охватывать народную душу, стало проникать въ самую толщу жизни. Быть можетъ, все это разрѣшится довольно жалко и никакого существеннаго сдвига въ современной культурѣ не произойдетъ, но что возможность этого сдвига обрисовалась вполне, что въ современномъ сознаніи совершается безмолвно, но настойчиво пересмотръ самыхъ основъ нашей жизни и что религіи вновь ставится задача быть опредѣляющей силой жизни — это мнѣ кажется безспорнымъ. Я не отрицаю возможности того, что мы окажемся пигмеями и не сможемъ поднять на свои плечи всей исторической тяжести, нависшей надъ нами. Существенно не то, что мы изъ себя представляемъ, существенна та задача, которая все яснѣе и настойчивѣе выступаетъ передъ нами. Возвратъ изъ религіозной этикѣ есть лишь одна сторона въ сложномъ духовномъ переломѣ нашего времени, — но, конечно, сторона самая существенная и важная. Въ этомъ отношеніи чрезвычайно характерно потускнѣніе и крушеніе этического имманентизма, т. е. вѣры въ возможность морали — подлинной и глубокой — вне всякой связи съ трансцендентнымъ міромъ, съ Богомъ. Автономія или теомомія — такъ можетъ быть сформулирована та основная и глубочайшая противоположность, которая уже волнуетъ вновь современную душу: опредѣляется ли этическая жизнь и творчество наше изнутри или мы нуждаемся для этого въ помощи «свыше»? Есть ли внутри человѣка силы, чтобы осмыслить и оправдать его моральныя стремленія, или вне связи съ Абсолютомъ человѣкъ теряется въ системѣ природы, растворяется въ слѣпой и безустанной смѣнѣ явленій? Когда то было время, когда съ глубокимъ одушевленіемъ, почти религіознымъ энтузіазмомъ склонилась европейская душа къ утвержденію «независимой» морали, къ вѣрѣ въ человѣка независимо отъ религіи. А нынѣ — вновь возвращаемся мы изъ ясному, глубоко страданному сознанію того, что внѣрелигіозная мораль неосуществима...

Столкновеніе идей автономіи и теомоміи тѣсно связано со всѣмъ строемъ современнаго міровоззрѣнія, но я имѣю въ виду здѣсь коснуться лишь существа дѣла, — тѣмъ болѣе, что именно оно и является кореннымъ и опредѣляющимъ: вѣдь идея этической автономіи, философски закончено развитая лишь Кантомъ, внутренне подготовленная всѣмъ ходомъ развитія этического мышленія новаго времени, выражаетъ самую глубокую его надежду и мечту. Въ идеѣ этической автономіи мы имѣемъ не только увѣнчаніе, но и *оправданіе* гуманизма, творческій призывъ, обращенный изъ современному человѣку: здѣсь дана была точка опоры для дальнѣйшаго движенія, найдена была твердая почва, на которую смѣло могъ стать человѣкъ, не боясь неудачъ и всего «невѣдомаго». Идея этической автономіи образуетъ поэтому духовное средоточіе современности, ея творческій центръ; вотъ почему возвратъ къ теомомической психологіи, сначала робкій и прикровенный, а затѣмъ все болѣе смѣлый и опредѣленный грозитъ самымъ основамъ психологіи новаго времени, въ самомъ дѣлѣ ставить проблему «новаго средневѣковья». Дѣло идетъ сейчасъ не объ академическомъ

столкновѣніи двухъ идеѣ, а о глубочайшей борьбѣ въ самыхъ кѣдрахъ современной души, — это и придаетъ историческую значительность этой борьбѣ. Для нашей эпохи характерно какъ разъ то, что мы имѣемъ дѣло не съ кризисомъ моральной философіи, а съ кризисомъ самого моральнаго сознанія: въ самой исторической действительности, а не въ одной лишь идеологической сферѣ обозначилась недостаточность идеи этической автономіи и необходимость «теономической психологіи»...

Чтобы подойти къ существу дѣла, необходимо обрисовать историческую перспективу, въ которой развернулася эта борьба.

Не слѣдуетъ забывать, что европейская культура, при всей сложности своего состава, была и остается доныкѣ *христіанской* культурой — по своимъ основнымъ задачамъ и замысламъ, по своему типу: изъ христіанства она преимущественно выросла, его упованіями и идеалами она питалась, въ христіанствѣ обрѣла она свои духовныя силы и отъ него взяла любовь къ свободѣ, чувство цѣнности личности. Средневѣковье было, конечно, созданіемъ католицизма, но не менѣе было оно и живымъ раскрытіемъ творческихъ устремленій молодыхъ народовъ Европы: творческій гекій Европы опредѣлилъ собой средневѣковье, отдалъ ему свое вдохновеніе — достаточно указать на самое величавое проявленіе средневѣковья — на Данте. Когда началась борьба съ системой средневѣковья, то она опредѣлилась тѣмъ идеаломъ свободы, который могъ вырасти только въ локѣ христіанства. Поэтому хотя *содержаніе* европейской культуры въ дальнѣйшемъ становилось все болѣе антицерковнымъ, а потому и антихристіанскимъ, но самый *смыслъ* того, что происходило, не можетъ быть понятъ внѣ христіанства и его благовѣстія. Это глубочайшее созвучіе и внутреннее (религіозное) сродство европейской духовной жизни съ христіанствомъ сохранилось въ существѣ своемъ до нашихъ дней, несмотря на явный ростъ безбожія и антихристіанства: европейской культуры, въ ея существѣ и смыслѣ, до сихъ поръ нельзя покатъ внѣ христіанства. Но вмѣстѣ съ тѣмъ новая исторія, развивая эту внутри христіанскую тему, опредѣленно шла и идетъ путемъ богоборчества; внутренній диссонансъ, который можно не замѣчать лишь въ порядкѣ легкомыслія, знаменуетъ поэтому калічность глубокой *трагедіи* во всей нашей исторіи. Чтобы понять эту трагедію и прослѣдить ея развитіе, намъ необходимо остановиться на томъ сдвигѣ, который камѣтился въ моральной психологіи уже въ XIV вѣкѣ.

Чѣмъ была христіанская мораль? Она была, по самому своему существу, системой *мистической этики*, связывая всю внутреннюю жизнь души съ Богомъ, выдвигая какъ первый планъ преданность волѣ Божіей. Основа моральной жизни дана въ постоянномъ приобщеніи къ волѣ Божіей, въ исканіи Царства Божьяго прежде всего и больше всего; смыслъ моральной работы заключается въ очищеніи сердца и въ таинственнымъ несеніи креста; итоги и цвѣтеніе моральной жизни выражаются въ любви, восходящей до самопожертвованія, въ слѣдованіи этому закону любви часто наперекоръ естественнымъ движеніямъ. Христіанская любовь, въ которой этическое

развитіе достигаетъ своего высшаго выраженія, часто совершенно расходится съ нашими натуральными привязанностями, обнаруживая этимъ свою духовную природу; будучи благодатнымъ проявленіемъ въ насъ Божьей силы, она влечетъ душу нъ Бездонному и Безусловному («будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный»), открывая этимъ бездонную задачу моральной работы надъ собой. Но надъ всей этой аскетической работой вѣетъ счастливое чувство пребыванія въ лонѣ Отца, возвращающее насъ нъ тому, что дано натурально дѣтству: дѣтство являетъ образецъ и типъ христіанской настроенности.

Всѣ эти черты христіанской морали опредѣляются тѣмъ, что она связана съ обращеніемъ души къ Богу; внѣ благодатнаго озаренія нашего Богомъ, внѣ таинственнаго соединенія съ Нимъ черезъ Церковь, черезъ таинства невозможно моральное здоровье, невозможна подлинная свобода. Мы становимся свободны лишь во Христѣ («если Сыкъ васъ освободитъ, то истинно свободны будете» Іоанн. 8. 36), и это значитъ, что свобода, къ которой мы призваны, по слову ап. Павла (Галат. 5, 13), сообщается намъ лишь при общеніи со Христомъ, т. е. въ церкви. Моральная жизнь, немыслимая внѣ свободы, *есть функція въ насъ религиозной жизни*, есть цвѣтъ и плодъ мистическаго соединенія со Христомъ въ Церкви. Обращенная къ самому человѣку, къ внутренней тѣмѣ, въ которой пребываетъ наше естество (послѣ грѣхопаденія), моральная жизнь даетъ просвѣтленіе и очищеніе сердца и въ лучахъ благодатнаго озаренія, струящагося изъ Церкви, таинственно строитъ въ насъ духовнаго человѣка.

Христіанство не отвергло естественныхъ добрыхъ движеній въ душѣ, высоко цѣнить «законъ», написанный въ сердцахъ нашихъ, но главная сила моральной жизни нашей въ томъ, чтобы быть съ Богомъ. По слову Спасителя, мы ничего не можемъ дѣлать безъ Него, — и это вовсе не ослабляетъ и не уменьшаетъ нашей свободы, а означаетъ только, что наша свобода расцвѣтаетъ лишь въ общеніи со Христомъ, что внѣ этого мы безсильны и ничтожны. Внѣ смиренія не можетъ быть поэтому правильной моральной перспективы: двигателемъ моральной жизни является совѣсть не чувство своего достоинства, а любовь къ Богу, исканіе правды Божіей — и отсюда вытекаетъ смиренное, но и счастливое отданіе себя на волю Божію. Личность свою мы ощущаемъ лишь въ своемъ крестѣ, и оттого моральное самосознаніе въ христіанствѣ такъ интимно связано съ психологіей смиренія; самые свѣтлые подвижники считали себя «убогими», и это не было лицемѣріемъ и благочестивой фразеологіей, но выражало глубокое сознаніе своей грѣховности передъ лицомъ Божіимъ. Чѣмъ чище сердце, тѣмъ свѣтлѣе рисуется ему жизнь въ Господѣ и тѣмъ неотразимѣе мучитъ душу каждое темное пятнышко въ ней.

Если душа питается «глаголами вѣчной жизни» и всецѣло отдается Богу, то въ ней постепенно осуществляется глубокий переломъ, послѣ котораго уже съ безспорной ясностью создается мистическій характеръ моральной жизни. То, что до этого

«рожденія въ Духѣ» переживается какъ «голосъ совѣсти», какъ императивъ моральнаго сознанія, какъ нѣкій долгъ, категорически предстоящій намъ, то открывается затѣмъ уже просвѣтленнымъ въ свѣтѣ Христовомъ, воскресаетъ въ глубокой и интимной связи съ релігіозными переживаніями, свѣтитъ намъ какъ лучъ Божій въ насъ. Именно объ этихъ вершинахъ говоритъ ап. Павелъ, что «уже не я живу, но живетъ во мнѣ Христосъ» (Гал. 2, 20). Сама любовь наша къ людямъ открывается намъ, какъ тайна Церкви въ насъ.... Мы свободны, но въ Церкви, мы всѣмъ сердцемъ, всѣмъ существомъ отдаемся зову любви, но сознаемъ, что эти движенія любви въ насъ глубже индивидуальности нашей. Оттого совершенно неправильно характеризовать систему христіанской этики, какъ систему гетерономіи: не извне, а изнутри, изъ самыхъ глубинъ сердца идутъ движенія любви, нѣтъ и не должно быть ничего внѣшне навязаннаго или внѣшне исполняемаго, все объявлено свободой, все питается и опредѣляется этой свободой, но самая свобода не есть всецѣло индивидуальная функція, а *есть проявленіе церковности въ насъ*. Мы свободны лишь въ Церкви, лишь со Христомъ; это не есть игра словами, а выраженіе глубочайшей онтологической истины, возвышенной Евангеліемъ, что личность не есть замкнутое въ себѣ бытіе, что она расцвѣтаетъ именно какъ личность, какъ нѣкое неповторимое и несравнимое своеобразие лишь во Христѣ. Въ подлинной свободѣ расцвѣтаетъ личность, но въ ней же она находитъ себя въ нѣкоей полнотѣ въ Церкви; личность свободна не сама по себѣ и не сама для себя, но свободна вѣсть съ другими, въ таинственной связности всѣхъ въ живое цѣлое — въ тѣло Христово — въ Церковь. Говорить здѣсь о гетерономіи значитъ просто не понимать христіанства, не понимать того, что христіанство именно и открыло сердце, какъ подлинное средоточіе, какъ внутренний центръ нашего существа. Правдивости, слѣдованія сердцу, а не внѣшняго подчиненія закону хочетъ Господь — ибо «эпоха закона» кончилась съ пришествіемъ Христа. Чтобы понять духъ свободы, какъ онъ внутренне отдѣлялъ христіанъ отъ возвышенной, но все же канонической психологіи іудейскаго и языческаго міра, достаточно вчитаться въ посланіе ап. Павла. Можно категорически утверждать, что идеи этнической гетерономіи, опредѣленности нашей воли внѣшнимъ законамъ глубоко противоположны духу свободы, которымъ объявлена вся христіанская психологія. Но если христіанству чуждо начало гетерономіи, *то не менѣе чужда ему и идея этнической автономіи*: личность не имѣетъ въ самой себѣ, въ своихъ глубинахъ никакихъ силъ, она не обладаетъ чисто индивидуальной свободой — безъ Господа, по Его собственному слову, мы ничего не можемъ дѣлать. Наши силы, наша свобода, наше творчество раскрываются лишь въ общеніи съ Господомъ, лишь на путяхъ любви, т. е. таинственнаго сродненія съ другими людьми въ живое цѣлое, иначе говоря, мы обрѣтаемъ самихъ себя, мы становимся сами собой не въ изоляціи отъ другихъ, не въ погруженіи въ самого себя, а въ Церкви и черезъ Церковь. Моральная жизнь въ насъ (какъ и вся духовная жизнь въ насъ) *есть функція церковности въ*

насъ, не виѣ себя и не внутри себя находимъ мы источникъ силъ, а въ Богѣ. Оттого вся эта система можетъ быть охарактеризована въ терминахъ *теономіи*.

Такова существенная черта христіанской моральной психологіи, одинаковой во всѣ времена и эпохи христіанской исторіи. Конечно, раннее христіанство съ его апокалиптическими настроеніями, христіанство среднихъ вѣковъ съ его мечтой о Царствѣ Божіемъ на землѣ, христіанство новаго времени даютъ намъ различные акценты въ этой психологіи вездѣ и всюду. Тамъ, гдѣ душа восходитъ къ христіанской моральной установкѣ, она движется тѣмъ же путями, какими вообще развивается въ насъ христіанская жизнь.

Какъ же случилось то, что въ европейскомъ моральномъ сознаніи основы теонимической психологіи стали блѣднѣть и вывѣтриваться, замѣняясь тѣмъ умонастроеніемъ, которое нашло свое завершеніе въ идѣ этической автономіи? Какъ произошло это отдаленіе отъ Бога, забвеніе словъ Спасителя, что безъ Него мы не можемъ ничего дѣлать?

Исторія этого сложнаго процесса тѣсно связана со всѣмъ тѣмъ идеологическимъ броженіемъ, которое подготовило духовный путь новаго времени. Очень трудно изопировать этическія исканія отъ живой цѣлостности духовной жизни, однако именно въ нихъ заключены существенные мотивы того творческаго напряженія, которое завершилось созданіемъ «новой» психологіи. Чтобы понять внутреннюю діалектику этого процесса въ этической сферѣ, надо имѣть въ виду, что средневѣковая культура Запада уже не была подлинной и всецѣлой христіанской культурой; что она заключала въ себѣ рядъ очень значительныхъ и трагическихъ искаженій. Больше всего здѣсь должно отмѣтить ослабленіе, а часто и полное исчезновеніе духа свободы. Изъ того, основного для философіи христіанства положенія, что свобода дана Церкви и что мы свободны лишь въ Церкви, средневѣковый католицизмъ, при его тенденціяхъ къ сосредоточенію всей церковной активности въ клирѣ, все опредѣленнѣе и рѣшительнѣе приходилъ къ отрицанію свободы индивидуума. Уже у блаж. Августина можно найти много элементовъ будущей авторитарной системы; — отрицаніе свободы въ человѣкѣ, вызвавшее, какъ реакцію, ересь Пелагія, уже здѣсь вело къ *подчиненію* авторитету Церкви вмѣсто внутренняго и мистическаго сродненія съ ней. Новое христіанское законничество создавалось не безъ вліянія и римскихъ культурныхъ традицій и грубыхъ нравовъ, царившихъ среди молодыхъ народовъ Европы, — это, конечно, такъ, а все же христіанство, какъ система морали, все опредѣленнѣе выступала какъ чисто авторитарная система, принимала гетерономный характеръ. Конечно, для болѣе глубокихъ и чуткихъ душъ никогда не переставали звучать въ христіанствѣ его мистическіе зовы, его обращеніе къ сердцу и изнутри преобразующая его сила, но духовному уровню европейскаго человѣчества система христіанскаго закона, гетерономно авторитарная этика была больше по плечу. Это не нужно забывать при оцѣнкѣ средневѣковья и при размышленіи о причинахъ его

распада: средневековье создавалось не только сверху, но и снизу. И все же пришло время его угасания: уже Франциск Ассизский открывал лучшим душам иные пути, уже в нем взошла подлинная христианская свобода, авучить иное отношение к миру, к природе, чем это было типично для средневековья. В системе средневековья свобода просто не была нужна, считалась опасной и соблазнительной, — по этому тем, кто чувствовал «призыв к свободе», чья внутренняя жизнь и творческие устремления требовали свободы, неизбежно сознавали себя выходящими за пределы установленной церковности, отрывались от системы авторитета. Это умонастроение, бывшее до известной степени само плодом длительной церковной культуры и восходившее во всяком случае к подлинно христианским корням, вело неизбежно к идее независимости духовной жизни от церковности. Тяжесть внешнего режима средневековья и запросы растущего духа одинаково вели к конфликтам с системой церковности. Именно оттого, что уже были накоплены духовные силы, система принудительного авторитета ощущалась и в ее духовной недопустимости и в ее враждебности творческим движениям духа. Путь «независимой» от церковности этической психологии привлекал к себе в силу внешней к внутренней враждебности церковности духа, — и на этот путь вступали сначала вовсе не по мотивам богоборчества, а во имя свободы к охранению в себе духовного своеобразия. Надо думать, хотя это очень трудно исторически установить, что и стремления к «свободной» и «независимой» науке к философии вначале тоже были свободны от богоборческих мотивов. Когда уже на исходе средневековья возникло учение о так называемой двойной истине, то, при всей его внутренней двусмысленности, оно окрестило все же в силу лишь практической его ценности для творческих умов, постоянно чувствовавших стеснение в работе духа.

Однако пути «независимой» этики, «независимой» науки и философии, независимой «политики» все больше являются необходимыми и для каждого нового поколения все больше оправданными тем духовным удовлетворением, которое они несли с собой. Теоретическая мысль все смелее и решительнее идет этим путем, — и здесь огромное, роковое для всей христианской культуры значение имело отношение к природе. Сначала началось обезбожение природы, дошедшее до полной и отчетливой формулировки лишь в XVII в., когда система деизма (как известно возникшая по чисто богословским мотивам) была тесно соединена (у Ньютона) с окрестившим механическим пониманием природы. Природа стала пониматься, как некий самостоятельный замкнутый в себе порядок; если Бог и создал природу, то после создания ее Он отделился от природы, которая живет сама по себе и может быть понятна «сама по себе».

Поскольку еще в философии приходится говорить об Вечном и Безусловном, об Основном и Разумном бытия — постольку стараются ввести специальные термины, обходя и устраняя Имя Божие. Совершенно логично вслед за обезбожением при-

роды началась и деформация ее — нашедшая отчетливую и ясную свою формулировку в философии Спинозы. В природе нет добра и зла, природа равнодушна и неизменяема, неморальна и подчинена лишь «слепой необходимости». Эта деморализация природы *этически изолировала человека*, который является, таким образом, единственным и притом бессильным носителем этического начала, — бессильным потому, что с падением антропоцентризма человек оказался затерянным в бесконечности вселенной, какой то космической пылью, не имеющей никакого влияния на вековую жизнь природы. Этическое начало, в свете этого, неизбежно превращается в чисто субъективное явление, имеющее мало отношения к самой природе человека, которая мыслится включенной в общую систему мира и подчиненной тем же неизменным и слепым законам. В самом человеке его этические движения являются чем то добавочным и бессильным, связанным с игрой чувств и индивидуальным строем души. И естественно, что в итоге всей системы этих мыслей, развивавшихся с неумолимой последовательностью, возникало последнее роковое сомнение, грозившее без остатка растворить этические движения в слепой необходимости и причинной обусловленности бытия: если в природе нет добра и зла, если человек без остатка включен в систему природы, то не является ли призрачной и беспочвенной моральная работа, которая еще идет в душе? В перспективе общего позитивизма этические движения оказываются лишь особой разновидностью психических процессов, и противопоставление морального субъекта действительности оказывается пустой и неосновательной претензией.

Этим всем подготовлялся полный крах всей новой культурно творческой психологии. Новое научное мировоззрение, философские искания и построения имели над собой вдохновенное служение Истине, подлинный и творческий энтузиазм, безкорыстный и пламенный идеализм, нередко доходивший до настоящего героизма. Творцы новой культуры были исполнены глубокой веры в человечество, страстного искания идеала, жили предчувствием прогресса; вдохновение и энтузиазм, вера в прогресс и гуманистический универсализм лежали в основе творческих устремлений. А в итоге этого перед умственным взором рисовалась перспектива бесконечной, слепой и равнодушной природы, в которой человек, со всеми его запросами и стремлениями, является ничтожной, бессильной пылинкой... Этим подрывались глубочайшие основы творческой психологии, признавалась бессмысленной и бесплодной лучшая и благороднейшая работа духа, которая еще держалась в душе как отблеск бывшего энтузиазма и плод уже угасшей, но когда то всецелой веры в Бога, в Смысл вселенной. Сама жажда добра, влечение к бесконечному идеалу — столь исторически действенные в культурной психологии XVII и XVIII века — не имели ни смысла, ни оправдания.

Все это должно было бы закончиться полным потрясением основ новой культурно-творческой психологии — как это отчасти и проявилось в XIX и XX века,

— если бы въ итогъ чрезвычайныхъ усилій ищущей философской мысли XVII и XVIII вѣка не была найдена твердая точка опоры, спасавшая не только основы творческой психологін, но и высоко подымавшая ихъ значеніе. Уже все развитіе «независимой» этики, столь еще позитивной по своему содержанію, оказывало иррегулярную поддержку разстроенной духовной жизни, ибо этика объявлялась независимой отъ религіи, а слѣдовательно и метафизики. Самостоятельная цѣнность этической жизни еще должна быть найдена и допознана, но самая идея «независимой» этики охраняла достоинство и цѣнность высшей духовной жизни. Эта правда и значеніе творческой жизни, — независимо отъ «Неба», независимо и отъ «земли» — были достаточно засвидѣтельствованы во внутреннемъ опытѣ. И если вѣра въ самостоятельную цѣнность моральныхъ движеній охраняла европейскаго человѣка отъ паденія при угасаніи религіозной жизни, то она же возвышала его и надъ слѣпой и равнодушной природой: съ двухъ сторонъ ограждала она личность, одушевляя ее сознаніемъ непреходящей цѣнности ея этическихъ движеній. И до нашихъ дней этимъ именно питается и поддерживается европейская психологія, ибо здѣсь корни всей духовной жизни новаго времени. Конечно, ни этический натурализмъ въ разныхъ его формахъ, ни ученіе о моральномъ чувствѣ, какъ производномъ и самостоятельномъ источникѣ моральной жизни въ насъ, не могли дать выраженія этому основному переживанію; — *его впервые принесла этика Канта*, съ его обоснованіемъ и раскрытіемъ моральной автономіи человѣка. Кантъ договорилъ самое важное, самое глубокое, чѣмъ держалась европейская душа, — онъ провозгласилъ, что человѣкъ дѣйствительно обладаетъ особымъ, независимымъ и отъ Неба и отъ природы, началомъ моральной жизни. Истинная, моральная жизнь погоняется на категорическомъ императивѣ, уходящемъ своими нормами къ «чистой волѣ», которую каждый можетъ и долженъ открыть въ себѣ. Поднимаясь до чистой воли, возвышаясь надо всѣмъ эмпирическимъ въ душѣ, надъ ея преходящими и условными склонностями, человѣкъ обрѣтаетъ въ самомъ себѣ Безусловное, что выводитъ его изъ подъ власти слѣпой причинности и даруетъ ему подлинную свободу — чѣмъ впервые открывается самостоятельный и безусловный источникъ духовной жизни. Знаменитое заключеніе «Критики практическаго разума» — «двѣ вещи наполняютъ мою душу все возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, чѣмъ больше я вдумываюсь въ нихъ: *звѣздное небо надо мной и моральный законъ во мнѣ*... можетъ быть надлежаче понято лишь при вниманіи къ тому, что моральный законъ здѣсь возвышается до силы и самостоятельности природы. Человѣкъ не тонетъ, не исчезаетъ въ природѣ, но въ немъ, и какъ разъ въ его моральной жизни, отрывается иная сила, могущая быть съ полнымъ правомъ противопоставленной всей безнечной и всесильной природѣ. Человѣкъ возвышается надъ природой лишь черезъ свою моральную жизнь, виѣ этого онъ включенъ въ систему природы и теряется въ ней, какъ одно изъ явленій. Такимъ образомъ въ идеѣ этической автономіи оправдано право и цѣнность духовнаго твор-

чества, найдена почва, на которую действительно может опереться человек. Вся та творческая психология, весь тот энтузиазм, вѣра въ человечество и прогрессъ, которыми двигалась впередъ культура, стали действительно «независимы» — и отъ Неба и отъ природы: въ самомъ человекѣ найденъ путь къ Безусловному.

Но послѣ того какъ въ философіи этической автономіи были заложены основы духовной жизни, оказалось, что и религиозная жизнь получила здѣсь основу для своего развитія, уходя своими корнями (по Канту) какъ разъ къ моральной сферѣ въ насъ. Непреходящая цѣнность личности, ея незамѣнимость, недопустимость отношенія къ ней какъ къ средству и возвышеніе ея до цѣнности самой въ себѣ — все это опредѣляется у Канта чисто этическими, а не метафизическими и не религиозными мотивами. Но послѣ того какъ этический персонализмъ былъ философіи обоснованъ, послѣ того какъ человекъ оказался субъектомъ свободы и соприсущимъ Безусловному, — принципиальная возможность религиозныхъ движеній была вновь утверждена. Какъ разъ углубленіе этического сознанія, какъ это чрезвычайно отчетливо формулировалъ Кантъ въ ученіи о постулатахъ этического сознанія, ведетъ къ вѣрѣ — къ вѣрѣ въ Бога и личное безсмертіе.

Философское творчество Канта глубже всего вскрываетъ тайну европейской души. Человекъ можетъ быть религиознымъ, но отсутствіе въ немъ религиозной жизни не лишаетъ его точки опоры для духовной жизни, не обезснливаетъ его, ибо религія является не основой, а продуктомъ духовной жизни, теряетъ свое центральное значеніе, утончается, индивидуализируется и въ концѣ концовъ становится *apicilla ethicae*. Религія въ насъ есть функція этической жизни — этотъ тезисъ Канта отвѣчаетъ самымъ глубокимъ и затаеннымъ замысломъ въ европейской душѣ. *Найти для себя опору внѣ Бога*, вернуться къ обладанію всѣми силами духа безъ помощи свыше, стать свободнымъ внѣ Господа — вотъ къ чему неустанно стремится европейскій человекъ. Поэтому въ религиозномъ имманентизмѣ, въ открытіи религиозныхъ силъ въ самомъ себѣ — ключъ къ пониманію самаго существа духовной жизни Европы новаго времени. Но религиозный имманентизмъ, конечно, совершенно неосуществимъ безъ идеи этической автономіи, безъ признанія, что въ насъ есть самостоятельный источникъ духовной жизни. Общеобязательность присуща и должна быть присуща лишь моральной жизни, а религиозныя движенія остаются чисто индивидуальной функціей... Въ таинственной борьбѣ съ Богомъ, которую вела Европа и въ которой такъ нужны были сумерки, такъ важно было забыть, съ Кѣмъ идетъ борьба, — точкой опоры, источникомъ силъ и вдохновенія была *вѣра въ Человека*. Въ борьбѣ этой нужно было опереться на что-то подлинно духовное, возвышающее насъ надъ порядкомъ природы. Въ исканіи этой точки опоры философія Канта, съ ея приматомъ практическаго разума, съ ея открытіемъ этической автономіи, была увѣнчаніемъ и оправданіемъ длительного процесса: найдена была формула, гораздо болѣе важная, чѣмъ Декартовское *cogito ergo sum*. Декартовская формула выводила изъ тулика

теоретических сомнѣній, давала исходную точку для теоретических построений, а этика Канта завершала процесс мучительныхъ жизненныхъ исканій. Отныѣ открывалась надежная основа для духовной жизни внѣ Бога; главная позиція была завоевана, была найдена безусловная точка опоры *и связь съ трансцендентной сферой была рѣшительно и безъ вреда для себя порвана*. Конечно, религіозныя движенія въ душѣ не обрывались окончательно, для нихъ даже отыскалось мѣсто гдѣ то въ тайникахъ души, но эти религіозныя движенія не только утеряти центральное и основное значеніе въ духовной конституціи человѣка, но, наоборотъ, сами оказались въ зависимости отъ моральной жизни въ насъ.

Мнѣ незачѣмъ слѣдить здѣсь за дальнѣйшими судьбами всей этой этической миеологіи, скажу только, что тотъ этицизмъ, который опредѣлилъ внутреннюю логику построений Фихте и который донныѣ имѣеть чрезвычайное вліяніе въ духовной жизни Германіи, былъ лишь утонченіемъ основного «дѣла» Канта. Но оставимъ эту тему, для насъ сейчасъ важно другое. Кантъ разъ тотъ же Кантъ, который завершилъ столь долгія исканія внѣрелигіозной духовной жизни, какъ разъ онъ и обнаружилъ съ достаточной ясностью слабыя стороны той самой новой психологіи, укрѣпить которую онъ хотѣлъ. У Канта съ полной отчетливостью выступаютъ какъ разъ тѣ черты «независимой» этики, которыя опредѣлили ея нрушеніе. Случилось то, что такъ часто бываетъ въ духовной жизни: договоренная до конца мысль неизбежно обнажается въ своихъ слабыхъ сторонахъ. Идея этической автономіи у самого же Канта — и здѣсь онъ типичнѣе и важнѣе его продолжателей — оказалась не очень надежной точкой опоры: для восполненія самыхъ существенныхъ сторонъ независимой этики пришлось выдвинуть ученія о постулатахъ этического сознанія, среди которыхъ появился и постулатъ бытія Божія. На днѣ этической жизни, строго имманентной и автономной, вновь засвѣтились вдругъ лучи Господни — этическая жизнь въ своихъ глубинахъ оказалась требующей связи съ Богомъ. Правда, самый путь къ Богу идетъ здѣсь черезъ «независимую» этическую жизнь, но, если (примѣняя сюда терминологию Канта для другихъ понятій) моральная жизнь является *Formalgrund* религіозной, то, наоборотъ, религіозная жизнь является *Realgrund* моральной. Самъ Кантъ не слѣлалъ и не могъ слѣлать этого вывода, но за него слѣлали другіе — и больше всего Шопенгауэръ, Гартманъ и Ницше.

Въ идеѣ этической автономіи есть, конечно, совершенно безспорная сторона — въ ученіи о свободѣ, какъ основѣ моральной жизни: только тамъ, гдѣ человѣкъ свободно, а не подъ внѣшнимъ принужденіемъ ступаетъ на путь Добра, только тамъ и можетъ идти рѣчь о моральной жизни. *Kein Mensch muss müssen!* Но *эта* свобода необходима и въ христіанствѣ, которое ищетъ лишь свободного обращенія души къ Богу. Здѣсь нѣтъ еще никакой автономіи, ибо это есть признаніе (выдвинутого какъ разъ христіанствомъ) дара внутренняго, отъ всего сердца, а не внѣшняго обращенія къ тому, что мы считаемъ правдой, — гдѣ же искать источникъ правды (въ насъ самихъ, въ

«чистой воли» и т. п. — или вне насъ, въ Богѣ), здѣсь вовсе еще не предпрѣшается. Но въ идеѣ этической автономіи, кромѣ признанія безспорнаго права человѣка на свободный выборъ пути жизни, было еще другое — было убѣжденіе, что въ самомъ, человѣкѣ есть источникъ его духовной силы, есть собственная почва духовной жизни. Моральный законъ, встающій передъ нами съ непобѣдимой императивностью, восходитъ къ нашей же чистой волѣ, пусть трансцендентальной, надъэмпиричной, но все же не трансцендентной. Для этической жизни не нужно ничего трансцендентнаго — въ этомъ тезисѣ главный пафосъ Кантовской этики, въ этомъ главная цѣнность ея для европейскаго сознанія. Человѣку моего времени не хочется трансцендентнаго, ему не нуженъ Богъ, хотя нужна и дорога духовная жизнь и творчество.

Этический имманентизмъ, исключеніе трансцендентнаго въ этикѣ, прикрываютъ собой такимъ образомъ глубоко дѣйствующіе мотивы религіознаго имманентизма. Этика Канта имѣетъ прямымъ своимъ завершеніемъ философію религіи Фейербаха; черезъ Фейербаха Кантъ могуче влияетъ на весь духовный укладъ новѣйшаго времени. Конечно, въ Европѣ есть много теченій, которыя вовсе не дорожатъ такъ этикой «чистой воли» и безусловнаго моральнаго закона, — но духовная сила Европы заключена въ тѣхъ, кто сохранилъ въ себѣ способность безусловной и всецѣлой преданности идеалу. Этический идеализмъ есть *conditio sine qua* попъ духовнаго здоровья, — вотъ почему этика автономіи съ его безусловнымъ идеализмомъ такъ нужна Европѣ.

Но не трудно замѣтить, что въ системѣ автономіи этики, хотя и коренящейся въ способности «практическаго разума» есть свой элементъ мистицизма, притомъ агностическаго оттенка. Живая эмпирическая личность, въ которой и для которой совершается этическая борьба, стоитъ передъ велѣніями категорическаго императива безъ права протеста — она должна безусловно подчиниться велѣнію долга, императиву «чистой воли». *Субъектомъ свободы оказывается вовсе не эмпирической, а трансцендентальный субъектъ,*)* а для эмпирическаго субъекта остается одно — поступить въ полное и смиренное услуженіе своей же «чистой» волѣ. Всѣ склонности, всѣ движенія эмпирическаго субъекта должны быть отброшены, а если даже смягчить ригоризмъ Канта, — то все равно онѣ не имѣютъ сами по себѣ *никакой* этической цѣны и могутъ быть этически оправданы лишь черезъ освященіе ихъ лучами практическаго разума. Могутъ быть и такіе рѣдкіе случаи, когда весь эмпирический составъ нашъ какъ бы растворяется въ «чистой волѣ», наше эмпирическое я какъ бы сливается съ трансцендентальнымъ субъектомъ въ насъ, но это приобщеніе къ чистой волѣ достигается поистинѣ мистическимъ путемъ. Въ чемъ же вынгрышъ, полученный такимъ образомъ? Да въ томъ, что раньше душа склонялась въ любви и смиреніи

*) Понятіе «трансцендентальнаго субъекта» неточно и можетъ дать поводъ къ невернымъ толкованіямъ; мы имъ пользуемся лишь для большей доступности изложенія взаимнѣ, труднаго для неподготовленнаго читателя понятія системы трансцендентальныхъ функций.

передъ непостижимой волей Бога, здѣсь же, на высотахъ «независимой» этической жизни, ее зовутъ склоняться передъ непостижимымъ императивомъ трансцендентальнаго субъекта! Тамъ этическая жизнь выросла изъ живого общенія съ Отцомъ Небеснымъ — живымъ, любящимъ и премудрымъ, — и отсюда рождалась и рождается сладость отдачи себя цѣликомъ, безъ остатка Тому, Кого любимъ, Кѣмъ дышимъ и живемъ. Да, есть радость и правда въ томъ, чтобы потонуть въ Господѣ, отдать себя Христу и чувствовать, что душу нашу заливаютъ волны безконечности. «Непостижимое» неустранимо изъ этической жизни, но здѣсь все оно освѣщено, все становится роднымъ и дорогимъ въ любви къ Тому, Кто есть бездна непостижимая, но и бездна любви и промысла. Самая идея креста, переносящая моментъ непостижимости въ нашу жизнь, пріобрѣтаетъ глубочайшій смыслъ, открывается въ своей правдѣ черезъ тайну Креста Христова. Не постигаемъ, но любимъ — и въ любви больше, чѣмъ постигаемъ. Мистическій путь озаренъ своимъ собственнымъ свѣтомъ, льющимся отъ того, что стоитъ за «непостижимымъ» крестомъ: за Голгофой было Воскресеніе Христово. Чаяніе и предвкушеніе Воскресенія открываетъ дорогу «обоженія» (*divinis*) — какъ этической и религиозный идеалъ, это сформулировалъ еще св. Аванасій Великій; на этомъ пути непостижимое теряетъ свою чуждость и постепенно становится близкимъ и прозрачнымъ...

А на путяхъ этической автономіи? Непостижимая «чистая воля» категорически требуетъ себя подчиненія — и чтобы какъ нибудь ее осмыслить, Канту и пришлось внести въ число постулатовъ этическаго сознанія — постулатъ бытія Божія, ибо сама въ себя эта чистая воля сурова, непостижима. Все психическое приспособленіе къ категорическому императиву не можетъ пойти далѣе унылой *amor fati*. Кто отвѣтитъ, зачѣмъ должны мы отдать всего себя, все дорогое и близкое непостижимой чистой волѣ, требующей безусловнаго исполненія долга? Гдѣ же та свобода, принципъ которой положенъ въ основу автономной этики, если эмпирический субъектъ вовсе не свободенъ, а пріобщается къ свободѣ лишь черезъ безусловное подчиненіе императивамъ чистой воли! Правда, и въ христіанствѣ свободу можно найти лишь въ Церкви, она не дана и здѣсь отдѣльному человѣку, но въ Церкви отдѣльный человѣкъ не теряетъ себя, а, наоборотъ, находитъ свое восполненіе и питаніе.

Должно признать, что Ницше былъ глубоко правъ въ своей борьбѣ съ мистикой долга у Канта. Мы, живые эмпирическіе субъекты, мы хотимъ для себя свободы, а не для трансцендентальнаго субъекта въ насъ; мы хотимъ не потопить свою личность въ безличномъ трансцендентальномъ началѣ, но лишь связать ее съ тѣмъ, что непреходяще и выше времени. «Независимая» этнка, освобождая этическую жизнь отъ религій, разрывая связь кашу съ Отцомъ нашимъ на небѣ, — отдастъ затѣмъ насъ въ плѣнъ непостижимому началу въ насъ. Для эмпирическаго субъекта остается одно — сжаться во всемъ составѣ своихъ движеній и безъ остатка раствориться въ чистомъ я. Въ эмпирической нашей жизни нѣтъ и не можетъ быть свободы, здѣсь царитъ

неотмѣнимая, сплошная причинность, — между тѣмъ этическая задача, изнутри связанная съ излученіями свободы, заключается какъ разъ въ переработкѣ именно эмпирическаго нашего состава. Какъ эмпирическая личность, мы лишь объектъ, а не субъектъ этической дѣятельности, а началомъ, связующимъ двѣ сферы въ насъ, является чувство долга — безусловная, безоговорочная преданность — «Категорическому императиву». Если этого нѣтъ, то въ насъ просто не остается ни одного грана этнки, мы просто теряемъ свое достоинство и не можемъ противопоставить себя «слѣпой» природѣ...

Мы видѣли, что независимая отъ религій этика нашла свое надлежащее обоснованіе лишь въ системѣ этической автономіи. Ни этический натурализмъ, ни ученіе (англійской этики) о моральномъ чувствѣ не могли обосновать претензіи нашего духа: дальшее описаніе этическихъ фактовъ они итти не могли, оправдать противопоставленіе себя дѣйствительности не были въ состояніи. Но идея этической автономіи, исходявшая изъ признанія самостоятельнаго источника моральной жизни въ человѣкѣ, оправдывавшая его противопоставленіе природѣ, въ развитіи своемъ неизбежно закончилась подчиненіемъ личности надъэмпирическому въ ней началу. *Этический имманентизмъ оказался мнимымъ*: вѣдь «чистая воля», «трансцендентальный субъектъ» и т. п. это не есть глубина и основа нашего эмпирическаго я, — такое метафизическое истолкованіе невѣрно и искажаетъ самый философскій замыселъ. Трансцендентальное въ насъ — внѣэмпирично; отъ него есть пути къ эмпирическому (въ систему котораго оно «внѣдряется»), но *обратнаго пути нѣтъ*. Хотя понятіе автономной этнки выдвигаетъ то, что законъ отъ насъ самъ, (*autōs* — самъ), но это оказывается лишь игрой словъ: автономія есть въ насъ, но она не отъ насъ, она не наша. Никто не можетъ ни объявить трансцендентальное я своимъ, ни вообще его индивидуализировать. Никакія поправки ко всей этой «трансцендентальной психологіи» (по выраженію Виндельбанда) не могутъ поправить дѣла: та чистая воля, которая одна можетъ продуцировать безусловный императивъ, она никакъ не можетъ быть признана своей. Въ глубинѣ *нашего* духа вовсе нѣтъ никакихъ этическихъ силъ: въ насъ можетъ открыться этическая жизнь, какъ продукція чистой воли, мы можемъ (и по системѣ этической автономіи должны) отдать себя ей всецѣло, но это вовсе не глубина *нашего* духа. Этический персонализмъ, какъ и этическая автономія по существу оказываются лишь провозглашенными: личность, въ своей конкретности не есть субъектъ свободы, она есть лишь арена свободы — свободы трансцендентальнаго субъекта...

Но дѣло было слѣдано. Если положительный смыслъ этической автономіи, столь двусмысленный и трудный, не былъ усвоенъ вполне европейскимъ сознаниемъ, то ея отрицательныя заслуги были очень высоко оцѣнены: идея независимой, безрелигіозной этнки какъ будто была прочно и навсегда утверждена. Однако, характерно, что дальнѣйшее развитіе этической мысли идетъ по слѣдующимъ двумъ направ-

леніямъ: если одно теченіе пытается дальше развѣять идею безрелигіозной этики, походя до аморализма и нигилизма, то въ то же время начинается неожиданное возвращеніе (чему, какъ мы видѣли, далъ основаніе и самъ Качтъ) къ религіозной и метафизической этикѣ. Въ исторіи духовной жизни Европы въ XIX вѣкѣ высшей точкой этого кризиса мнѣ представляется «Исповѣдь» Л. Н. Толстого, гдѣ, пожалуй, ярче всего раскрыта драма, происходящая въ европейской душѣ. Толстой въ итогѣ своихъ блужданій приходитъ къ безповоротному для него сознанію, что основы жизни могутъ быть найдены лишь при связи нашей съ сверхъразумнымъ и сверхънатуральнымъ — съ Богомъ. Мнѣ кажется, что нигдѣ — ни у Реиана, ни у Ницше, ни у Амеля — не отразился съ такой безыскусственностью и прозрачностью обще-европейскій надломъ, — и типично здѣсь все до конца — и то, какъ Толстой пришелъ къ религіи, и то, какъ онъ затѣмъ пугливо остановился передъ возвращеніемъ въ Церковь. Тайнымъ созвучіемъ отвѣчала европейская душа на признанія Толстого въ Исповѣди, — и конечно суть здѣсь не столько *въ возвратъ къ религіи* (его еще мало), сколько *въ возвратъ къ религіозной этикѣ*, т. е. въ отказъ отъ идеи этической автономіи и возвратъ къ теонимической психологіи.

Самое крушеніе внѣрелигіозной моральной психологіи передано у Толстого въ нѣсколько грубоватыхъ и упрощенныхъ тонахъ, но тѣмъ яснѣе, благодаря этому выступаетъ логика процесса. Какъ извѣстно, Толстой исходитъ изъ проблемы индивидуальной жизни — но это и есть собственно условный пунктъ въ настроеніяхъ новой этики. Если въ человѣкѣ найденъ самостоятельный источникъ моральной силы, если найдена такимъ образомъ основа для внѣрелигіозной духовной жизни и утверждено право религіознаго имманентизма, *то даетъ ли это личности именно то, въ чемъ она нуждалась?* Если да, то эпоха трансцендентной религіи дѣйствительно кончилась: если въ самомъ дѣлѣ можно прожить безъ Неба, прожить достойно и духовно, — то замыселъ новаго времени надо признать удавшимся. И вотъ Толстой съ беспощадной ясностью вскрываетъ всю тщетность этого замысла, всю тоскливую пустоту, которая царитъ въ современной душѣ. Смерть, мимо которой не пройти никому изъ насъ, бросаетъ такой зловѣщій свѣтъ на жизнь, — и передъ лицомъ этого тускнѣетъ и мельчаетъ рѣшительно все. Неотвратимость смерти и лютая ея безусловность обращаютъ въ ничто все самое возвышенное и духовное... Потому въ жизни нѣтъ смысла, что все должно оборваться: если въ конкретной и эмпирической нашей жизни (а не въ трансцендентальныхъ процессахъ, еѣ определяющихъ) нѣтъ ничего непреходящаго, вѣчнаго, то жизнь безсмысленна; вернуть ей смыслъ можетъ лишь то, что свяжетъ нашу отдѣльную личность, въ ея конкретности и эмпиричности, съ Вѣчнымъ и Абсолютнымъ. Это можетъ дать только вѣра, т. е. живое и всецѣлое приближеніе къ Абсолютному, а это значитъ, что жить мы можемъ лишь въ лучахъ вѣры, питаясь и согрѣваясь ими. *Внѣрелигіозная моральная жизнь невозможна* — ибо въ ней нѣтъ основнаго и существеннаго; безсмысленна и пуста внѣрелигіозная

моральная психологія, и, наоборотъ, полна радости и вдохновенія моральная психологія, связанная въ насъ съ религіозной жизнью.

Въ Исповѣди Толстого съ непреерекаемой ясностью возвращается европейская душа къ религіозной морали — и пусть немногочисленны симптомы аналогичнаго перелома въ другихъ духовныхъ вождяхъ Европы, но гдѣ то глубоко залегла уже трещина въ европейской душѣ. Будетъ ли она разрастаться дальше, приведетъ ли она къ тому спасительному обвалу, который расчиститъ вѣтрение горизонты и откроетъ путь духовнаго обновленія — трудно сейчасъ сказать; кризисъ однако опредѣлился уже въ полной мѣрѣ. Дѣло идетъ, конечно, не о философской этикѣ, какъ таковой, а о моральномъ сознаниіи эпохи, о культурно творческой психологіи. Въ идеѣ этической автономіи существенна не столько та трансцендентальная транскрипція, которую придалъ ей Кантъ,*) сколько ученіе о самостоятельномъ источникѣ духовной жизни. Поэтому въ чисто философскомъ смыслѣ, какъ система теоретической этики, трансцендентализмъ въ этикѣ удержался донинѣ и можетъ быть и будетъ еще долго держаться, но какъ необходимый элементъ культурно-творческой психологіи существенна здѣсь вѣра въ этическое достоинство и силу человѣка. Эта вѣра, столь необходимая для современнаго сознанія, можетъ быть, конечно, защищаема за крѣпкими стѣнами трансцендентализма, — но не философская утонченность системы трансцендентализма сдѣлала ее исторически безплодной, а ея мистицизмъ, психологическій ея трансцендентизмъ. Вѣдь трансцендентальное я, какъ субъектъ свободы, какъ носитель этического творчества, не есть какая то идеальная ступень въ развитіи эмпирической личности, до которой она, хотя бы и въ процессѣ безконечнаго совершенствованія, могла бы дорости; оно не есть и никакая «глубина» въ эмпирической личности, хотя бы и не подлежащая эмпирическому раскрытію, но связанная со всей эмпиріей: это «чистое я» просто находится въ другомъ измѣреніи, будучи лишь непостижимо сопряжено съ эмпирической личностью безъ возможности взаимнаго дѣйствія другъ на друга. Въ порядкѣ конкретной моральной жизни «чистая воля», «чистое я» выступаетъ со всѣми чертами трансцендентизма.

Но если даже «онтологизировать» трансцендентальныя функціи, какъ это многократно и дѣлалось въ исторіи философской мысли, то обоснованіе вѣры въ человѣка оказывается все же недостаточнымъ и ненадежнымъ: углубленіе въ скрытыя движенія человѣческой души неизбѣжно должно было разбить всѣ эти надежды. Не Достоевскій первый открылъ подполье въ человѣческой душѣ — онъ лишь съ гениальной силой договорилъ до конца то, что и до него высказывали различные художники

*) Конечно, автономная этика можетъ быть обоснована лишь такъ, какъ это сдѣлалъ Кантъ; «чистая воля», чтобы быть свободной отъ власти причинности, чтобы быть вѣнъ природѣ (а въ этомъ вся сила обоснованія) должна быть понята, не какъ глубина или метафизическая основа личности: связь чистой воли съ эмпирической личностью должна быть иной, чѣмъ субстанція и ея явленія. Въ этомъ вся логика и вся трудность трансцендентализма.

и мыслители въ разныхъ концахъ Европы. Открытіе «хаоса» въ человѣческой душѣ, жуткая ея широта, «неспособность къ свободѣ» (внѣ Христа) — все это получило неожиданный и грозный финалъ въ новѣйшей психопатологіи, убѣдительно раскрывающей «неустроенность» человѣческой психики, ея безсиліе въ самоустроеніи, возможность роковыхъ проваловъ. Куда было дѣтъ, можно ли было скрыть эту правду о человѣкѣ, о роковой *coincidentia oppositorum*, о «радикальномъ злѣ» — вообще о *грѣхѣ* въ человѣкѣ? «Естественное», которое даже еще въ XIX вѣкѣ отождествляли такъ часто съ «разумнымъ», оказалось до такой степени пронизано «неразумнымъ», до такой степени сложнымъ и въ то же время безсильнымъ въ отношеніи задачъ духовной жизни, что былая вѣра въ человѣка, былая ндидлическая успокоенность стала просто невозможной. Здѣсь существенна именно эта внутренняя наша неспособность своими силами овладѣть тайной свободы: *безсиліе натуральной свободы*, дѣйствительная, а не выдуманная потребность въ Высшей Силѣ не уподобляетъ ли душу нашу мелкому суденышку на бурномъ морѣ, которое жадно ищетъ на горизонтѣ спасенія въ большомъ и крѣпкомъ кораблѣ? Духовное творчество, если только не тѣшить себя словами да иллюзіями, возможно лишь какъ нѣкое чудо среди «порядка» природы — оно стало какимъ то «путешествіемъ по водамъ». Не тонули бы мы, если бы держались, подобно ап. Петру, за руку Христову, но безъ этой спасающей руки насъ поглощаетъ безличная, равнодушная, безгранчная стихія. Отъ этого внутренняго безсилія, отъ безплодія духовныхъ напругъ, поскольку они не хотятъ знать Неба, отъ глубочайшаго внутренняго унынія и скепсиса, развѣдающаго самое заветное и дорогое въ нашей душѣ — давно уже содрогнулся европейскій человѣкъ. Гордая идея «независимой» моральной жизни уже не только передъ лицомъ смерти (какъ у Л. Толстого), но и передъ лицомъ жизни, понятой въ ея сложности и подлинности, оказалась просто пустей претензіей, о которой стыдно и больно вспоминать. И человѣчество, надѣявшееся обойтись безъ Бога, все чаще и глубже приходитъ къ сознанію своей ограниченности, къ тоскливому чувству своей метафизической пустоты — и идея спасенія человѣчества, столь глубоко чуждая и даже отвратительная для вѣрующихъ въ прогрессъ, все болѣе неотвратимо овладѣваетъ умами. Сознаніе грѣха, почти утраченное на почвѣ «автономической» психологіи, вновь становится близкимъ нашей душѣ, и этимъ возстановляются самыя основы теонимической психологіи. Навѣріе въ человѣка такъ же несправедливо, какъ и гордая вѣра въ него: сознаніе своей ограниченности и грѣховности не должно понижать стремленія къ идеалу, и это возможно лишь при вѣрѣ въ Того, Кто своимъ распятіемъ и воскресеніемъ открылъ намъ путь къ «обоженію» и далъ силы побѣдить грѣхъ. Мы сами не можемъ побѣдить грѣхъ — это смиренное сознаніе не означаетъ, что въ насъ нѣтъ ничего кромѣ грѣха; не отчаяніе, а молитвенное обращеніе къ Богу рождаетъ сознаніе грѣха, и это значитъ, что все наше моральное разентіе невозможно безъ Бога. Не ложно слово Спасителя, что мы ничего не можемъ сдѣлать безъ Его

помощи, но это обращеніе къ Спасителю впервые и реализуетъ въ насъ дѣръ свободы — во Христѣ возвращается и благословляется для насъ все.

Въ теченіе XIX вѣка съ полной отчетливостью обрисовался фактъ могучаго роста анорализма — я имѣю въ виду не паденіе нравовъ и не ростъ преступности, а тотъ глубокій провалъ въ моральномъ сознаніи, который раньше настолько былъ рѣдокъ, что его включили даже въ число душевныхъ заболѣваній — *moral insanity*. Словно изсякли тѣ воды, которыя раньше питали моральныя силы въ душѣ, и ндѣтъ неустранимое и страшное высыханіе моральныхъ движеній въ насъ. Это опустошеніе души, часто прикрываемое различными идеологическими построеніями, трактовалось не разъ, какъ симптомъ духовнаго одряхлѣнія, какъ гипертрофія рефлексій и т. п. А между тѣмъ истинный смыслъ высыханія моральныхъ силъ въ современной душѣ состоитъ въ томъ, что оторванныя отъ религіозной жизни, отъ церковнаго питанія моральныя движенія растрчивали — безъ новаго пополненія — накопленную ранѣ въ нихъ силу. Не такъ еще трудно преодолѣть теоретическій, идейный аморализмъ, но оживить въ насъ моральныя движенія, заполнить душу этическимъ вдохновеніемъ, зажечь ее энтузіазмомъ — это подѣ силу лишь тому огню, который присущъ вѣрѣ въ Бога — Любовь. Конечно, зажигались и долго еще будутъ зажигаться всякіе искусственные огни, которые могутъ на извѣстное время замѣнять отсутствіе подлиннаго огня, но всѣ эти суррогаты религіи, какъ вѣра въ прогрессъ, вѣра въ человѣчество скоро тускнѣютъ. Передъ лицомъ всего того, что принесла великая война, какъ сохранить наивную вѣру въ человѣчество? А потерявъ эту вѣру, во имя чего можетъ современный человѣкъ служить добру? Внѣрелигіозная моральная жизнь стала совсѣмъ трудной и рѣдкой...

Моральное опустошеніе, ростъ аморализма глубоко связаны, какъ я думаю, съ исчезновеніемъ вѣры въ Добро. Пока жизнь текла въ привычныхъ формахъ, это вывѣтриваніе вѣры въ Добро почти не замѣчалось, но въ переходную эпоху, какъ наша, все обнаружилось, раскрылась унылая тоска и исчезновеніе вѣры въ Добро — и нѣтъ другого пути моральнаго оздоровленія для европейскаго человѣчества, какъ возвратъ къ религіи, къ ея внутреннимъ силамъ. *Секуляризація морали отъ религіи не удалась* — вотъ крупнѣйшій фактъ въ новѣйшей европейской жизни, передъ которымъ мы стоимъ. Всѣ тѣ разнообразныя пути, по которымъ шла европейская мысль въ своемъ стремленіи обойтись въ построеніи жизни безъ Бога, — всѣ они пройдены до конца. Это унылое и горькое сознаніе не можетъ быть ослаблено ни экономической, ни технической мщью современной культуры, — наоборотъ, на этомъ фонѣ еще болѣе горько ощущаетъ себя современная ищущая душа. Суррогаты и поддѣлки могутъ тѣшить лишь наивныхъ и неопытныхъ людей, — а страшная правда о томъ, что подорваны самыя основы моральнаго здоровья, что этический имманентизмъ, внѣ религіозная моральная жизнь неосуществимы, рано или поздно

предстает во всей силѣ передъ нами. Всегда найдутся Донъ-Кихоты безрелигіознаго гуманизма, безнорыстные и трогательные понлоннины автономной этики; найдутся и защитники философской традиціи и кабинетные рыцари трансцендентализма. Но необходимость глубокаго, а не поверхностнаго, подлиннаго, а не мнимаго обновленія основъ культурно творческой психологіи такъ настоятельна, такъ нужна, что всѣми силами надо стремиться къ возврату къ религіозной этикѣ, къ теонимической психологіи. Это рѣшительно не значить, что должно прямо возвратиться къ средневѣковью — говорилъ уже, что этика средневѣковья не была теонимической, что она была настолько пронизана гетеронимными моментами, что распадъ средневѣковья былъ внутренне неизбеженъ. Собственно говоря, сочетаніе теонимической психологіи со всѣми основными и существенными въ современной культурѣ вовсе не представляетъ серьезныхъ индивидуальныхъ трудностей. Но поскольку дѣло идетъ не объ индивидуальномъ, а объ историческомъ выходѣ изъ тупика, эти трудности дѣйствительно велики. Должны быть сдѣланы героическія усилія, чтобы въ нѣдрахъ современной жизни расчистилась почва для черновой культуры. Дехристіанизация жизни зашла такъ далеко, что возвращеніе къ построенію жизни на началахъ христіанства исключительно трудно (въ порядкѣ не индивидуальнаго, а историческаго творчества). Обновленіе жизни и укрѣпленіе «теонимической» психологіи не можетъ быть денретировано сверху, вообще не можетъ быть проведено внѣшними путями; гдѣ то должно быть *явлено* это обновленіе жизни, чтобы затѣмъ своимъ очарованіемъ привлекать къ себѣ ищущія души. Лишь на основѣ такого внутренняго срастанія религіозныхъ силъ человѣчества можетъ быть проложенъ путь для возвращенія къ черновой культурѣ. Наука и искусство, экономия и политика, социальная взаимопомощь и педагогическая работа должны быть изнутри связаны съ «теонимической» психологіей — и это означаетъ не внѣшнюю борьбу со всѣмъ строемъ современности; столь пронизаннымъ богоборчествомъ и самоутвержденіемъ, а внутреннее выдѣленіе и внутреннюю концентрацію религіозныхъ силъ Европы. Уже въ теченіе XIX вѣка и особенно въ XX вѣкѣ можно отмѣтить отдѣльныя проявленія этого новаго духа. Но задача, передъ которой мы стоимъ, слишкомъ велика, чтобы быть разрѣшенной такими отдѣльными усиліями. Стоимъ ли мы въ преддверіи новой религіозно творческой эпохи или намъ предстоитъ быть свидѣтелями дальнѣйшаго моральнаго разложенія Европы — это должно достаточно опредѣлиться уже въ ближайшія два-три десятилѣтія...

В. В. ЗѢНЬКОВСКІЙ.

ПУТЬ УМНАГО ДѢЛАНІЯ И ДУХОВНАГО ТРЕЗВЕНІЯ.

(Старчествованіе Архимандрита Паисія Величковскаго на Аѳонѣ и въ Молдовлахіи).

Паисію Величковскому было около 24 лѣтъ, когда онъ лѣтомъ 1746 года, накануне памяти преп. Аѳанасія Аѳонскаго (празднуемой 5 Іюня) прибылъ, подъ именемъ Платона, на Святую Аѳонскую Гору. Проживъ нѣсколько дней въ Лаврѣ Св. Аѳанасія, онъ направился на сѣверъ, къ монастырю Пантократоръ, въ окрестностяхъ котораго, какъ ему было извѣстно, проживали монахи изъ славянъ. Поселившись около Пантократора въ уединенной келліи, Платонъ обошелъ всѣхъ окрестныхъ монаховъ, отыскивалъ себѣ старца по сердцу. Но, увы, такого не оизалось. И Платонъ остался наединѣ съ самимъ собою и съ Богомъ. Наступили самые трудные и опасные въ его жизни годы одинокой работы и тяжелой внутренней борьбы съ помыслами и страстями. Въ такомъ одиночествѣ Платонъ провелъ четыре года. Онъ много плакалъ и много молился. Дни и ночи онъ проводилъ въ чтеніи Слова Божія и отеческихъ книгъ, которыя доставалъ въ сосѣднихъ монастыряхъ, болгарскихъ и сербскихъ. Жизнь его была очень суровая. Черезъ день однажды онъ ѣлъ только сухари съ водою. У него не было даже сорочки, а только подрясникъ и ряса, да мѣтъ «искропаны» (ветхія). Своей нищетѣ онъ радовался, какъ великому богатству. Уходя изъ келліи, онъ никогда не запиралъ дверей, потому что въ ней не было никакого имущества, кромѣ немногихъ книгъ. На четвертомъ году его отшельнической жизни пришелъ на Св. Гору молдавскій старецъ, схимонахъ Василій, который долго бесѣдовалъ съ Платономъ, и построивъ его въ мантию, далъ ему новое имя Паисія. Онъ указалъ Платону опасность преждевременнаго отшельничества и совѣтовалъ ему перейти къ болѣе надежному для него пути: пребыванію вдвоемъ или втроемъ съ единомысленными братьями. Объ этомъ пути всегда думалъ и самъ Паисій — только не было случая вступить на него. Но вотъ, черезъ три мѣсяца послѣ постриженія Паисія въ

мантію, пришелъ на Аѳонъ изъ Молдавіи юный инокъ Виссаріонъ, молдаванинъ. Обойдя многіе аѳонскіе монастыри, онъ также, какъ и Паисій, не нашель себя наставника по сердцу и, наконецъ, пришелъ къ Паисію. Видя его суровую и молитвенную жизнь, онъ полюбилъ его, и сталъ со слезами просить его указать ему опытнаго въ духовной жизни наставника. Паисій вздохнулъ и сказалъ: «Братъ, ты заставляешь меня говорить о скорбныхъ вещахъ. Но сочувствуя тебѣ, я скажу тебѣ все, что знаю. Дѣйствительно, трудно достигнуть спасенія безъ опытнаго духовнаго наставника. Но какъ можно вести кого-нибудь по тому пути, по которому самъ не ходилъ? Только тотъ, кто самъ выдержалъ лютую борьбу со страстями и побѣдилъ въ себѣ при помощи Христа похоть и гнѣвъ, тщеславіе и сребролюбіе, кто смиреніемъ и молитвою исцѣлилъ свою душу, кто съ любовью во всемъ слѣдовалъ своему Господу, только тотъ одинъ и можетъ показать своему ученику на дѣлѣ, безъ обмана, всѣ заповѣди Христовы и всѣ добродѣтели: смиреніе, кротость, нищету Христову, горящую любовь къ Богу, нелицемѣрную любовь къ ближнимъ, отъ которой рождается истинное духовное разсужденіе. Но гдѣ же мы найдемъ теперь такого наставника? Нынѣ исполняются слова преп. Симеона, Новаго Богослова: «Мало такихъ, а особенно въ наше время, которые умѣли бы хорошо пасти и врачевать разумныя души. Соблюдать постъ и бдѣніе, сохранять внѣшній видъ благоговѣнія иные еще могутъ; могутъ многіе и словами съ успѣхомъ поучать. Но достигнуть того, чтобы смиренномудріемъ и всегдашнимъ плачемъ отсѣчь свои страсти я стяжать главнѣйшія добродѣтели, такихъ очень мало.» А потому, за отсутствіемъ истинныхъ наставниковъ, у насъ остается одинъ исходъ: съ великою печалью день и ночь поучаться въ Слово Божіе и въ отеческихъ писаніяхъ, и, совѣтуясь съ единомысленными братіями и старѣйшими отцами, учиться выполнять заповѣди Божіи и подражать примѣру древнихъ подвижниковъ. Только такимъ путемъ милостію Божіею мы можемъ въ наше время достигнуть спасенія!»

Съ радостнымъ сердцемъ слушалъ Виссаріонъ слова Паисія, въ которыхъ онъ почувствовалъ голосъ истиннаго наставника. Онъ упалъ къ ногамъ Паисія и со слезами умолялъ его позволить ему остаться при немъ и быть его ученикомъ. Паисій рѣшительно воспротивился этому, ибо онъ хотѣлъ бы и самъ быть ученикомъ опытнаго старца, а не руководить другими. Три дня Виссаріонъ не отходилъ отъ его келліи, смиренно и со слезами упрашивая Паисія принять его Христа ради. Тронутый его мольбами, Паисій принялъ его къ себѣ, но не какъ ученика, а какъ друга и брата, чтобы вмѣстѣ читать слово Божіе и святоотеческія книги, чтобы исповѣдывать другъ другу свои помыслы и помогать другъ другу въ дѣлѣ спасенія. Такъ исполнилось давнишнее заветное желаніе Паисія — безмолвствовать въ пустынѣ съ единомысленнымъ братомъ. Четыре года прожили они вдвоемъ въ ненарушимомъ единодушіи и во взаимномъ послушаніи. Послѣ этого стали присоединяться къ нимъ новыя братія. Но они принимали ихъ съ большою осторожностью и послѣ долгаго испытанія. Съ

увеличенієм числа братій тѣсною стала келлія Паисія, пришлось перемѣнить ее на болѣе просторную, потомъ купили келлію съ церковью во имя св. Константина. Первые сподвижники Паисія, какъ и Виссаріонъ, были молдоване. Потомъ стали присоединяться и славяне. Собралось, наконецъ, всей братіи 12 человекъ — семь волоховъ и пять славянъ. Стали пѣть и читать правило въ церкви на двухъ языкахъ — славянскомъ и молдавскомъ. Явилась нужда въ священникѣ для совершенія богослуженія и въ духовникѣ. Сговорившись между собою, братія стали просить Паисія быть для нихъ священникомъ и духовникомъ. Но Паисій объ этомъ и слышать не хотѣлъ. «Я изъ-за этого и изъ Молдавіи ушелъ», говорилъ онъ. Братія продолжали настаивать и указывала на то, что исповѣдуясь у другихъ духовниковъ, они получаютъ отъ нихъ совѣты, несогласные съ его совѣтами, и изъ-за этого разстраиваются душами, не зная кого слушать. Къ просьбамъ братій присоединились и старѣйшіе иноки ~~афонскіе~~, и говорилъ Паисію: какъ же ты будешь учить братію послушанію, когда самъ не имѣешь послушанія! Вынужденный уступить, Паисій сказалъ: «да будетъ воля Божія!» Въ 1758 году состоялось рукоположеніе Паисія во священника, на 36 году его жизни, послѣ 12-лѣтняго пребыванія на Афонѣ. Теперь старецъ Паисій сталъ и священнослужителемъ и духовникомъ своего малаго Братства, и это еще болѣе сблизило и сроднило его съ его духовными дѣтьми. Наконецъ, братіи стало тѣсно и въ келліи св. Константина. Тогда о. Паисій, съ общаго согласія и совѣта, выпросилъ у монастыря Пантократора лустую и ветхую келлію св. пророка Іліи, расположенную на горѣ, повыше монастыря, въ живописной и уединенной мѣстности, и сталъ устранивать тамъ снѣгъ. Братія собственноручно соорудили изъ камня церковь, оградку, трапезу, лекарьню, поварню, страннопріимницу и шестнадцать келлій, такъ какъ о. Паисій полагалъ имѣть не болѣе 15 братій. Между тѣмъ слухъ о доброй жизни Паисіева братства распространился все болѣе и болѣе по Святой Горѣ. Многіе приходили въ Ильинскій скитъ посмотрѣть на его порядки, и видя во всемъ необыкновенное благоустройство, красоту службы, неспѣшность въ церковномъ чтеніи и пѣніи, сиромность, благоговѣніе, молчаливость и трудолюбіе братіи, общій взаимный миръ и любовное послушаніе старцу, со стороны же старца отеческое попеченіе о всѣхъ, благоразсмотрительное распределеніе послушаній, сострадательную заботливость о братіяхъ въ ихъ нуждахъ, душевныхъ и тѣлесныхъ, проникались и сами любовью ко Братству и старцу, и начинали просить старца принять ихъ въ свою обитель, на что старецъ, въ концѣ концовъ, и соглашался. А такъ какъ келлій въ скоромъ времени уже не стало хватать для всѣхъ, то нѣкоторые пристраивали себѣ келліи внизу, изъ каменной стѣны, и жили по двое и трое вмѣстѣ, какъ ласточки, счастливые уже тѣмъ, что старецъ не удалялъ ихъ отъ своего Братства. Кромѣ братій, духовнымъ руководствомъ старца пользовались и многіе изъ постороннихъ, приходивъ къ нему для бесѣды и исповѣди. Этихъ пришельцевъ бывало такъ много, что у старца не оставалось времени для бесѣды съ братіями, и послѣдніе даже роптали. Иногда

старца Паисія приглашали для совершения богослуженія въ Пантократорѣ. Старець служилъ на Греческомъ языкѣ, неспѣшно и благоговѣйно, со слезами: во всю свою жизнь онъ не могъ совершать литургію безъ слезъ отъ глубокаго умиленія къ Тайнѣ мкупительныхъ страданій Господа. И когда иноки Пантократорова мокастыря видѣли старца, всецѣло отдавашагося молитвѣ, съ измѣнившимся лицомъ, плачущаго, едва могущаго отъ слезъ произносить возгласы, они и сами плакали, и удивлялись благодати Божіей, бывшей въ этомъ человѣкѣ.

Такъ расло и крѣпло около старца Паисія единоедушное монашеское Братство, ширилось его духовное вліяніе и слава о немъ распространялась по Аѳонской горѣ.

Чтобы глубже проникнуть въ духъ и внутренній строй Паисіева Братства, намъ надо ближе познакомиться со взглядами старца на монашество. Эти взгляды онъ подробно изложилъ въ письмѣ къ своему другу, іерею Димитрію, писанномъ вскорѣ по переселеніи старца съ Аѳона въ Молдовлахію. Вотъ что пишетъ старецъ въ этомъ письмѣ (приводимъ въ извлеченіи): «Знай, возлюбленный другъ, что Духъ Святой распредѣлилъ монашеское жительство на три чина: на отшелькическое уединенное пребываніе, на сожительство съ однимъ или двумя единомысленными братіями, и на общежитіе.

Отшелькическій чинъ монашества требуетъ удаленія отъ людей въ пустыню, съ возложеніемъ всей заботы о душѣ своей, и о пищѣ и объ одеждѣ и о другихъ тѣлесныхъ нуждахъ на Единого только Бога. Только Его Одного отшельникъ долженъ имѣть и помощникомъ своимъ, и Утѣшителемъ въ своей борьбѣ и въ своихъ немощахъ тѣлесныхъ и душевныхъ, чуждаясь всякаго утѣшенія міра ради любви Божіей. Сожительство съ однимъ или двумя единомысленными братіями должно совершаться подъ руководствомъ старца, которому ученики обязаны полнымъ послушаніемъ. Общежитіе же, по слову Св. Василія Великаго, начинается, по примѣру Господа и Его Апостоловъ, отъ 12 сожительствающихъ братій и можетъ возрастать неограниченно, безъ разлчія національностей. Сущность общежитія заключается въ томъ, чтобы всѣ собравшіеся во имя Христова имѣли одну душу, одно сердце, одну мысль и одно желаніе: работать вмѣстѣ Христу черезъ исполненіе Его заповѣдей, и другъ друга тяготы носить, покоряясь своему отцу и наставнику, начальнику общежитія. Во всѣхъ этихъ трехъ видахъ монашеской жизни многіе святые отцы въ совершенствѣ угодили Богу и оставили намъ примѣръ для подражанія.»

Какой же изъ этихъ трехъ видовъ монашества долженъ быть предпочитаемъ остальнымъ?

Для коновачальныхъ наилучшимъ путемъ является средний путь — пребываніе съ однимъ или двумя братіями подъ руководствомъ опытнаго старца. «Уединенное пустынное жительство, по словамъ великаго наставника монашеской жизни, препод. Іоанка Лѣствичника, требуетъ ангельской крѣпости, и новоначальный, особенно

обуреваемый страстями гнѣва, тщеславія, зависти и самомнѣнія, да не дерзаетъ видѣти ниже слѣда пустыннаго пребыванія, дабы не впасть въ иступленіе ума: Общежитіе со многими братіями полезно, но требуетъ большаго терпѣнія. Въ общежитіи нужно повиноваться не только начальнику, но и всей братіи до послѣдняго человѣка, терпѣть досажденія, укоризны и всевозможныя искушенія; быть прахомъ и пепеломъ подъ ногами всѣхъ, и подобно рабу нуплениому, всѣмъ служить со смиренномудріемъ и страхомъ Божиимъ; безъ ропота терпѣть крайнюю нищету и скудость въ пищѣ и одеждѣ, свойственную общежитію.»

Чрезвычайно опасенъ преждевременный переходъ отъ общежитія нъ пустынножительству. «Только въ общежитіи новоначальный научается святому и блаженному послушанію, которое есть корень монашеской жизни, путь къ истинному смиренію и къ освобожденію отъ страсти. Не научившись въ общежитіи искусству мысленной брани и вступивъ въ единоборство со своими врагами — демонами, новоначальный попушеніемъ Божиимъ неизбѣжно терпитъ поражение. И это постигаетъ его за то, что онъ нарушаетъ Богопреданный порядокъ, и вмѣстѣ того, чтобы съ Христомъ страдать въ общежитіи, посягаетъ въ гордости своей сразу взойти на самый Крестъ Христовъ. Исторія монашества свидѣтельствуетъ, что отъ такого самочиннаго и безчиннаго жительства огромное множество иноновъ и въ древнія и въ нынѣшнія времена погнбли: будучи прельщены діаволомъ, и помутившись умомъ, они сами себя умурили различными страшными видами смерти, отъ чего да спасетъ насъ всѣхъ Христосъ Своею благодатію!»

И общежитіе и послушаніе благословлены самимъ Богомъ. «Иисусъ Христосъ въ лицѣ Своемъ и Своихъ 12 Апостоловъ поназалъ живой примѣръ общежитія. Послушаніе является главною добродѣтелью Ангеловъ. Оно же было основаніемъ блаженной жизни первыхъ людей въ раю, а когда они отступили отъ него, Самъ Сынъ Божій по своему человѣколюбію возобновилъ и возстановилъ эту добродѣтель, будучи послушенъ Своему Небесному Отцу даже до смерти, смерти же крестныя (Филип. II. 8). Своимъ послушаніемъ Онъ исцѣлилъ наше непослушаніе. Подражая примѣру Господа, въ первенствующей Церкви восемь тысячъ христіанъ жили общежительно, не считая ничего своимъ, но все имѣя общимъ. Въ таномъ же общежитіи пребывали и древніе преподобные отцы въ лаврахъ и монастыряхъ. Никакой другой образъ жизни не приноситъ человѣку такого преуспѣянія, не избавляетъ его такъ скоро отъ страстей, благодаря смиренію, которое рождается отъ послушанія, и приводитъ человѣка въ его первоначальное, чистое и здоровое состояніе, обновляя въ немъ образъ Божій. Общежитіе во имя Христово соединяетъ людей столь великою любовью, что всѣ они становятся единымъ тѣломъ и членами другъ друга, имѣя одну общую Главу — Христа. Во имя этой любви они во всемъ повинуются своему духовному отцу, исповѣдуютъ ему всѣ тайны своего сердца, принимаютъ его слова и заповѣди, какъ бы отъ Самого Бога, и отсѣкаютъ во всемъ свою волю, какъ нечистую одежду. Послу-

шаніе — это есть самая короткая лѣстница къ небу, имѣющая одну только ступень — отсѣченіе своей воли — и вступившій на эту лѣстницу послушникъ быстро восходитъ на небо. А кто отпадаетъ отъ послушанія, тотъ отпадаетъ отъ Бога и неба.» Таковы были мысли старца Пансія о монашествѣ, общежитіи и послушаніи, почерпнутыя имъ изъ Писаній древнихъ отцовъ. Самымъ же важнымъ было то, что эти мысли не оставались одиѣми только мыслями: онѣ претворялись въ живое дѣло, имъ совершаемое. Въ этомъ и заключалась сила и привлекательность его подвига. Старецъ Пансій не только размышлялъ о монашествѣ, но и создавалъ около себя живое монашеское общежительное Братство, проникнутое и одушевленное однимъ общимъ настроеніемъ и одною общою работою. «Въ нашемъ Братствѣ, пишетъ онъ въ томъ же письмѣ, никто не имѣетъ ничего своего собственнаго, и никому изъ братіи даже и въ умъ не приходитъ пріобрѣсти что-либо для себя одного, такъ какъ они убѣждены, что это путь Іуды-предателя. Всякій, принимаемый въ Братство, обязанъ и имущество свое, если у него окажется таковое, и всѣ свои вещи, не исключая и самыхъ мелкихъ, положить къ ногамъ старца и братіи, передать ихъ Господу, а вмѣстѣ съ кими и себя самого съ душою и тѣломъ отдать во святое послушаніе даже до смерти: безъ этого условія никто не можетъ поступить въ Братство. Возлюбивши Господа и ради любви къ Нему ни во что вѣннвши всѣ блага міра, братія все поинули и, взявши ирестъ свой, послѣдовали Господу. Они стараются нести тяготы другъ друга, имѣтъ одну душу и сердце, другъ друга побуждаютъ къ добрымъ дѣламъ, другъ друга превзойти вѣрою и любовью къ своему старцу. Видя это, я радуюсь душою, и со слезами благодарю Бога, что Онъ сподобилъ меня видѣть такихъ рабовъ своихъ, и жить вмѣстѣ съ ними, и утѣшаться ихъ лицезрѣніемъ.»

Самъ старецъ глубже всѣхъ проникнуть былъ идеею своею общежительнаго Братства и сознавалъ лежащую на немъ огромную отвѣтственность, и это онъ самъ высказалъ въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ, напоминающихъ слова великаго вождя Еврейскаго народа — Моисея: «Непрестанную скорбь и болѣзнь душевную имѣю, какимъ лицомъ страшному Судіи предстану на Страшномъ Его Судилищѣ, и слово воздамъ о столькихъ душахъ братій, предавшихъ себя въ послушаніе мнѣ, неспособному дать отвѣтъ даже и объ одной моей окаянной душѣ, не могущему ни въ одномъ добромъ дѣлѣ явить братіи должный примѣръ, какъ того требуетъ обязанность моего званія. Только одну несомнѣнную надежду, послѣ Бога и Богородицы, имѣю на молитвы братій, со мною живущихъ; вѣрю и не отчаиваюсь, что милосердіе Божіе изольется и на мою душу. Если же этого не случится, и я по достоинству праведныхъ Судомъ Божіимъ буду осужденъ на вѣчную муку, да будетъ благословенъ Богъ! Только объ одномъ я всегда молю Его милосердіе, чтобы Онъ не лишилъ бы меня хотя той милости своей, чтобы я, подобно богачу, увидѣвшему Лазаря на лонѣ Авраамовомъ, увидѣлъ бы и своихъ чадъ духовныхъ въ царствіи Его небесномъ. И этого одного было бы для меня достаточно вмѣсто всякой другой награды.»

Таковы были духовныя основанія братства старца Пансіа, заложенныя имъ во время его пребыванія на Аеонѣ. Постоянное возрастаніе Братства, тѣснота помѣщенія, и особенно притѣсненія со стороны турокъ заставили старца Паисія подумать объ уходѣ съ Аеона. Послѣ долгихъ размышленій и совѣщаній, старецъ рѣшилъ переселиться со всѣмъ своимъ Братствомъ въ Молдавію. Это произошло въ 1763 году, послѣ семнадцатилѣтняго пребыванія старца на Аеонѣ. Трогательно простившись съ Аеонскими иноками, старецъ отплылъ съ Аеока. Съ нимъ было 64 человека братій, размѣстившихся на двухъ корабляхъ: на одномъ кораблѣ, находились славяне съ о. Пансіемъ, на другомъ — молдаване съ о. Виссаріономъ. Путники благополучно прибыли въ Молдовлахію и высадились въ Галацѣ. Они съ любовью были приняты митрополитомъ Гавріиломъ и воеводою Григоріемъ Каллимахою, которые предложили имъ для жительства большой монастырь Св. Духа, именуемый Драгомириа, въ Буковинѣ. Монастырь оказался въ довольно печальномъ состояніи. Но это не смутило старца. Онъ не сомнѣвался, что усердіемъ и трудами братій монастырь можетъ быть приведенъ въ цвѣтущее состояніе. Стали устраиваться на новомъ мѣстѣ, въ новыхъ условіяхъ, сохраняя выработанный на Аеонѣ духъ и порядокъ жизни. Тотчасъ же по прибытіи въ Драгомирну старецъ представилъ митрополиту *«Изъясненіе о чинѣ и уставахъ»* своего Братства и просилъ благословленія высшей церковной власти руководствоваться изложенными въ немъ правилами. Разрѣшеніе было дано. Всѣхъ правилъ въ «изъясненіи» было семнадцать. Такъ какъ въ нихъ заключаются основанія всего внутренняго строя Пансіева Братства, то намъ необходимо изложить вкратцѣ содержаніе этихъ правилъ. *Первымъ* правиломъ устанавливается, что никто изъ братій не долженъ имѣть никакой личной собственности, но все должно быть у нихъ общее. Все необходимое каждый братъ получаетъ по распредѣленію настоятеля. *Второе* правило признаетъ основаніемъ всей монашеской жизни послушаніе, отрѣшеніе своей воли, своего разсужденія и самочинія и послѣдованіе волѣ начальника, согласной со Свяш. Писаніемъ. *Третьимъ* правиломъ опредѣляются свойства и обязанности начальника. Онъ долженъ знать Свяш. Писаніе и ученіе духовныхъ отцовъ, и, вопреки ихъ свидѣтельству, ничего отъ себя не приносить братіи. Онъ долженъ быть примѣромъ смиренимудрія и любви; не долженъ самъ собою, безъ совѣта искуснѣйшихъ въ духовномъ разсужденіи братій, какую либо вещь начинать и творить; въ потребныхъ же случаяхъ, весь Соборъ братій собравши, съ общаго вѣдѣнія и разсмотрѣнія, начинать и творить дѣло. И тогда между братією будетъ всегдѣшній миръ и единомысліе и союзъ любви нерушимый. *Четвертымъ* правиломъ устанавливается строгій и точный порядокъ богослуженія по чину Святой Аеонской Горы. Никто изъ братій не смѣетъ уклоняться отъ общей молитвы. *Пятымъ* правиломъ предписывается общая трапеза и указывается ея порядокъ. Пища должна быть для всѣхъ одинаковая, никому не дозволяется ѣсть по келліямъ, ни настоятелю, ни братіи, кромѣ недуга или крайней старости.

Шестымъ правиломъ опредѣляется порядокъ келлейной жизни, причемъ особенно рекомендуется заниматься умною молитвой по ученію св. отцовъ: Іоанна Златоуста, Каллиста патріарха, Симеона новаго Богослова, Діадоха Фотикійскаго, Исихія Іерусалимскаго, Нила Синайскаго, Іоанна Лѣствичника, Максима Исповѣдника, Петра Дамаскина, Григорія Синаита и другихъ. Кромѣ молитвы должно заниматься пѣніемъ псалмовъ, умѣренныимъ чтеніемъ Вѣтхаго и Новаго Завѣта, учительныхъ и отеческихъ книгъ и рукодѣліемъ, по указанію настоятеля.

Седьмымъ правиломъ предписывается начальнику должнымъ образомъ распределять послушанія, а братіи не отказываться и отъ самаго якобы послѣдняго послушанія, вѣруя, что оно приведетъ къ царству Небесному, если со смиреніемъ и страхомъ Божиимъ будетъ совершаться не для людей, а для Господа.

Восьмое правило предписываетъ настоятелю имѣть ко всѣмъ братіямъ равную любовь, быть долготерпѣливымъ къ ихъ немощамъ и паденіямъ. Живущихъ же самоchinно, послѣ предварительнаго увѣщанія, удалять изъ Братства, а, въ случаѣ ихъ покаянія, принимать обратно. Также и братья не должны имѣть между собою исключительнаго содружества, но относиться ко всѣмъ съ одинаковою и нелицемѣрною любовью.

Въ *девятомъ* правилѣ говорится о необходимости настоятелю имѣть двухъ помощниковъ — одного для веденія виѣшнихъ дѣлъ монастырскихъ, другого для управленія обителью во время отлучекъ настоятеля. При всякой отлучкѣ настоятеля по дѣламъ обители должно по звону собрать братію въ церковь и, послѣ молитвы, объяснить братіи цѣль поѣздки, и просить ея молитвъ объ успѣшномъ исполненіи дѣла, а по возвращеніи изъ отлучки прежде всего созвать братію въ церковь и, по молитвѣ, объяснить ей о результатѣ поѣздки.

Десятымъ правиломъ предписывается тщательно испытывать и не спѣша принимать въ Братство желающихъ принять иночество.

Въ *одиннадцатомъ* правилѣ говорится о томъ, что, если поступающій въ Братство принесетъ съ собою какое-либо имущество, настоятель долженъ сохранять это имущество въ цѣлости до пострига. По постригѣ же можетъ обратить его на общемамонастырскія нужды. Если же поступающій въ Братство захочетъ до пострига уйти изъ монастыря, то все его имущество, принесенное имъ въ обитель, должно быть возвращено ему полностью, чтобы не было никакого смущенія ни брату, ни обители.

Двадцатымъ правиломъ предписывается имѣть внутри монастыря больницу подъ наблюденіемъ опытнаго брата, а, если возможно, то имѣть и искуснаго врача. *Тринадцатое* правило предписываетъ имѣть въ монастырѣ необходимыя мастерскія.

Въ *четырнадцатомъ* правилѣ говорится о необходимости имѣть при монастырѣ страннопріимницу, въ которой находили бы себѣ пріютъ, всѣ приходящіе въ обитель нмшіе, больные, не имѣющіе, гдѣ приклонить свою голову.

Пятнадцатое правило запрещаетъ входъ въ обитель женскому полу, за исключеніемъ крайней нужды, во время войны и бѣгства.

Въ шестнадцатомъ правилѣ говорится о переселеніи въ село мірскихъ монастырскихъ работниковъ и объ устроеніи тамъ для нихъ церкви и мірскаго іерея.

Наконецъ, въ семнадцатомъ правилѣ говорится о порядкѣ избранія настоятеля. Настоятель не долженъ быть присылаемъ со стороны, но по согласному и единомысленноу избранію всего собора и по совѣту умирающаго настоятеля и по благословенію митрополита въ настоятели поставляется тотъ изъ числа братіи, кто всѣхъ превосходитъ разумомъ духовнымъ, знаніемъ Свящ. Писанія и общежительнаго устава, а также послушаніемъ, отсѣченіемъ своей воли, любовію, кротостію, сиреніемъ и другими добродѣтелями, и можетъ словомъ и дѣломъ подать братіи добрый примѣръ.

Согласно съ этимъ Уставомъ и съ вышеизложенными мыслями старца Паисія о монашествѣ установилась жизнь Паисіева Братства въ Драгомириѣ. Въ Братствѣ царило ненарушимое единодушіе и полное послушаніе старцу. Центромъ духовной жизни Братства было богослуженіе, совершавшееся строго по Афонскому чину. Пѣли на правомъ илирѣ по славянски, на лѣвомъ — по молдавски. Всѣ послушанія выполнялись братією по благословенію настоятеля. Самъ старецъ выходилъ съ братією на общія послушанія. При уборкѣ хлѣба братья по нѣскольку дней проводили въ полѣ. При нихъ находился духовникъ со Св. Дарами и врачъ. Пріѣзжалъ въ степь и старецъ и проводилъ съ братією по три и по четыре дня, утѣшая ее своею бесѣдою и любовію. Со строгимъ вниманіемъ слѣдилъ старецъ за келлейною жизнью братіи. Каждый вечеръ братія исповѣдывали старцаи свои помыслы. Если среди братій возникало недоразумѣніе, оно въ тотъ же день должно было и прекратиться по слову Писанія: «Солнце да не зайдетъ во гнѣвъ вашемъ». Кто не хотѣлъ мириться, тому старецъ не позволялъ входить въ церковь и читать молитву Господню. Съ первыхъ же дней своего пребыванія въ Драгомириѣ старецъ установилъ обычай, оказавшій очень благотворное вліяніе на братію. Когда наступало зимнее время, и всѣ братія собирались отъ виѣшнихъ послушаній въ монастырь, и приходилъ постъ Рождества Христова, тогда старецъ начиналъ вести съ братією бесѣды, и это продолжалось отъ первой седмицы Рождественскаго Поста до Лазаревой Субботы. Каждый день, за исключеніемъ воскресныхъ и праздничныхъ, братія собирались вечеромъ на трапезу, зажигались свѣчи, приходилъ старецъ и читалъ отеческія иници. Чтеніе сопровождалось бесѣдою и поученіемъ. Одинъ вечеръ чтеніе и поученіе велось на русскомъ языкѣ, другой вечеръ на молдавскомъ. Когда чтеніе велось по — русски, молдаване отправляли повечеріе, и наоборотъ когда, чтеніе велось по-молдавски, славяне читали повечеріе. Эти чтенія и бесѣды имѣли большое вліяніе на братію. Старецъ имѣлъ такой даръ убѣжденія, что и самого унылаго брата могъ одушевить своими словами. Впослѣдствіи, когда съ переселеніемъ въ Нямецъ, жизнь Братства

по многимъ причинамъ стала приходить въ упадокъ, братія сами говорили, что одною изъ причинъ этого упадка было прекращеніе ежедневныхъ бесѣдъ старца.

Еще на Аеоиѣ, занимаясь изученіемъ святоотеческихъ писаній, старецъ замѣтилъ въ славянскихъ переводахъ многія неясности. Онъ сталъ собирать древнія славянскія рукописи, сличать ихъ, исправлять новѣйшія рукописи по древнѣйшимъ, но отъ этого неясности не уменьшались. Незадолго до отплытія съ Аеоны старцу удалось добыть греческіе подлинники святоотеческихъ писаній, и по прибытіи въ Драгомирну, онъ сталъ по этимъ греческимъ подлинникамъ провѣрять славянскіе переводы. Этимъ занятіямъ онъ посвящалъ все свое свободное время въ Драгомирнѣ, и исправилъ многіе славянскіе переводы отеческихъ книгъ. Литературнымъ трудомъ старца Памсіа, имѣющимъ очень важное значеніе въ исторіи русскаго старчества, намъ придется посвятить особую статью. Ко времени пребыванія старца въ Драгомирнѣ относится написаніе имъ одного изъ самыхъ замѣчательныхъ его сочиненій: Объ умной молитвѣ, т. е. о молитвѣ, умомъ въ сердцѣ совершаемой, содѣйствующей укрѣпленію въ сердцѣ постоянной памяти объ Іисусѣ Христѣ, очищающей и освящающей этой памятью всѣ помыслы и чувства подвижника, направляющей всѣ его дѣйствія къ исполненію заповѣдей Христовыхъ. Этой простой и краткой, но изъ глубины сердца исходящей, молитвѣ: *«Господи, Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго,»* старецъ придавалъ огромное, спасительное значеніе, и еще на Аеоиѣ училъ братію постоянно имѣть ее въ своемъ сердцѣ, всегда быть внутреннио съ Іисусомъ Христомъ. Въ виду особенной важности этого сочиненія старца, мы приведемъ изъ него нѣкоторыя, важнѣйшія мѣста. Живя въ Драгомирнѣ, старецъ узналъ, что въ одномъ изъ монастырей невѣжественные ревнители виѣшняго благочестія, дорожившіе количествомъ, а не качествомъ молитвы, осуждаютъ умную, внутреннюю молитву. Обращаясь къ этимъ противникамъ умаго дѣланія, старецъ спрашиваетъ: «Какая законная причина имѣется у васъ хулить эту молитву? Кажется ли вамъ бесполезнымъ призываніе имени Іисусова? Умъ ли человѣческій, которымъ совершается молитва, пороченъ? Или хулы заслуживаетъ сердце, на которомъ, какъ на жертвенникѣ, умъ священнодѣйствуетъ Богу, тайную жертву молитвы? Но и умъ и сердце есть созданіе Божіе и, какъ все тѣло человѣческое, *зѣло добро* есть. Какой же порокъ человѣку изъ глубины сердца умомъ возсылать къ Сладчайшему Іисусу молитву и просить у него милости? Или, можетъ быть, вы за то хулите и отвергаете умную молитву, что Богъ, по вашему мнѣнію, будто бы не слышитъ тайную въ сердцѣ совершаемую, молитву, а только ту слышитъ, которая устами произносится? Но это хула на Бога. Но я и еще спрошу васъ — не за то ли вы хулите эту молитву, что вамъ, можетъ быть, случалось видѣть, или вы слышали, что кто-нибудь изъ дѣлателей этой молитвы повредился умомъ, или принялъ за истину какой-либо обманъ, или потерпѣлъ какой-либо душевный вредъ, и вамъ подумалось, что причиною всего этого была умная молитва? Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Священная умная молитва, дѣйствующая благодатію Божіею, очи-

щаетъ человѣка отъ всѣхъ страстей, побуждаетъ его къ усерднѣйшему храненію заповѣдей Божіихъ, и сохраняетъ его невредимымъ отъ всѣхъ стрѣлъ вражіихъ и прелестей. Если же кто осмѣлится проходить эту молитву самочинно, не по силѣ ученія святыхъ отцовъ, безъ вопрошенія и совѣта опытныхъ, такой, воистину, и я утверждаю, легко впадаетъ во всѣ сѣти и прелести діавола. Что же? Неужели молитва является въ этомъ случаѣ причиною прелести? Да не будетъ! Виновы самочиніе и гордость самочинниковъ, вслѣдствіе которыхъ они впадаютъ въ бѣсовскую прелесть и подвергаются душевному бреду.»

Далѣе, старецъ пишетъ, что умная молитва имѣетъ свои степени, и что небезопасно преждевременно переходить отъ низшей степенн къ высшей. «Да будетъ извѣстно, что по писанію св. отцовъ существуютъ двѣ умныя молитвы: одна для новоначальныхъ, соотвѣтствующая дѣянію; другая для совершенныхъ, соотвѣтствующая видѣнію: первая есть начало, вторая — конецъ, ибо дѣяніе есть восходъ къ видѣнію. Весь монашескій подвигъ, которымъ кто-либо подвизается, при помощи Божіей, на любовь къ Богу и ближнему, на кротость, смиреніе и терпѣніе и на всѣ прочія Божіи и отеческія заповѣди, на совершенное по Богу повиновеніе душою и тѣломъ, на постъ, бдѣніе, слезы, поклоны, и прочее утомленіе тѣла, на всеусердное совершеніе черноваго и нелейнаго правила, на умное тайное упражненіе въ молитвѣ, на плачъ и о смерти размышленіе, весь таковой подвигъ, пока еще умъ управляется человѣческимъ самовластіемъ и произволеніемъ, насколько извѣстно, называется дѣяніемъ: видѣніемъ же ни въ какомъ случаѣ не называется. Когда же при помощи Божіей, вышеуказаннымъ подвигомъ, особенно же глубочайшимъ смиреніемъ, очистить человѣкъ свою душу и сердце отъ скверны душевныхъ и тѣлесныхъ страстей, тогда благодать Божія, общая мать всѣхъ, взявши очищенный ею умъ, какъ младенца за руно, возводитъ его, какъ бы по ступенямъ, открывая уму, по мѣрѣ его очищенія, неизреченныя и непостижимыя Божественныя тайны, и это, по справедливости, называется истинное духовное видѣніе. Это есть зрѣтельная, или по св. Исааку, чистая молитва, отъ нея ужасъ и видѣніе. Но войти въ эти видѣнія невозможно ниному самовластно произвольнымъ подвигомъ, если не посѣтитъ его Богъ, и не введетъ въ нихъ своею благодатію. Если же кто дерзнетъ восходить на таковыя видѣнія помню свѣта благодати Божіей, тотъ, по Святому Григорію Синаиту, пусть знаетъ, что онъ воображаетъ мечтанія, а не видѣнія, будучи прельщаемъ мечтательнымъ духомъ.»

«Божественная умная молитва имѣетъ непоколебимое основаніе въ словахъ Господа нашего Іисуса Христа: *«Ты же, когда молиши, вниди въ клятву твою, и затвори двери твои, помолися Отцу твоему, иже тайны; и Отецъ твой, видя тайны, воздастъ тебѣ явь»* (Мѡ. УІ. 6). Эти слова Господа Св. Іоаннъ Златоустъ, Христовы уста, свѣтило всемірное, вселенскій учитель, по данной ему Духомъ Святымъ премудрости, относитъ не къ той молитвѣ, которая только устами и языкомъ произносится, но къ самой тайной, безгласной, отъ глубины сердца возсылаемой молитвѣ...

И приводить во свидетельство обь этой тайной молитвѣ — Боговидца Моисея, Св. Аниу и праведнаго Авеля.»

Изъ многихъ другихъ святоотеческихъ свидѣтельствъ обь умной молитвѣ, приводимыхъ старцемъ Паисіемъ въ его книгѣ, мы укажемъ лишь нѣкоторыя, главнѣйшія. «Огненный столпъ, огненная уста Св. Духа, око церковное, Св. Василій Великій говорить: Выну хвала Его во устѣхъ моихъ, Думается, невозможно то, что говорить пророкъ. Какимъ образомъ хваление Божіе можетъ быть всегда во устахъ человѣческихъ? Когда человекъ ведетъ обычную житейскую бесѣду, онъ не имѣетъ во устахъ хвалу Божію; когда спитъ, молчитъ, конечно; когда ѣстъ и пьетъ, какъ уста его совершаютъ хвалу? На это отвѣчаемъ, что есть умныя уста внутреннѣйшаго человека, посредствомъ которыхъ человекъ становится причастникомъ жизненнаго Слова Божія... Эти уста и Господь призываетъ насъ имѣть отверстыми ко пріятію пищи истиной: расшири, говоритъ Онъ, уста Твоя, и исполню я. Можетъ однажды начертанная и запечатлѣнная въ разумѣ души мысль о Богѣ именоваться хвалою, отъ Бога всегда пребывающею въ душѣ; можетъ, и по Апостольскому слову, старательный вся творить во славу Божію. Ибо всякое дѣланіе, и всякое слово, и всякое дѣйствіе умное имѣетъ силу хваленія.» «Св. Григорій Богословъ говоритъ обь умной молитвѣ такъ: Всегда дѣлай умъ храмомъ Богу, чтобы имѣть внутри своего сердца невещестейное пребываніе Царю.»

«У Св. Макарія Великаго находимъ: Христіанинъ долженъ всегда имѣть память о Богѣ, ибо написано: возлюбиши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, чтобы не только тогда, когда входишь въ молитвенный домъ, любить Господа, но и тогда, когда ходишь, бесѣдуешь, ѣшь и пьешь, имѣлъ память о Богѣ, и любовь и желаніе; ибо сказано: идже есть сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше.»

«Преподобный Симеонъ, Новый Богословъ, пишетъ обь умной молитвѣ и о вниманіи такъ: Святые отцы наши, слыша слова Господа, яко отъ сердца исходятъ помышленія злая, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы, и та суть сквернящая человека (Мѣ. XV. 19), учившаго очищать внутреннее склянницы да и виѣщее ея будетъ чисто (Мѣ. XXIII. 26), оставивши мысль о всякомъ иномъ дѣланіи, подвизались въ этомъ храненіи сердца, несомнѣнно зная, что при храненіи сердца оны и всякое иное дѣланіе безъ труда соблюдутъ, безъ него же никакая добродѣтель удержаться не можетъ.»

«Преп. Іоаннъ Лѣствичикъ, говоря обь умной молитвѣ, приводитъ слѣдующія мѣста Свящ. Писанія: Хочу (вмѣстѣ съ великимъ великія и совершенныя молитвы дѣлательемъ) пять словесъ умомъ моимъ рещи, нежели и проч. (I кор. XIV. 19); азъ сплю, сердце же мое бдитъ (Пѣснь Пѣсней V. 2).»

«Апостольскимъ стопамъ послѣдователь, непреодолимый столпъ православной вѣры, разорвавшій на Флорентійскомъ Соборѣ, какъ паутиновую сѣть, духовныя ереси латинянъ огненнымъ мечемъ духа и истинною православныхъ догматовъ, все-

священнѣйшій, премудрѣйшій и словеснѣйшій митрополитъ Ефесскій Маркъ пишетъ: Подобало ли, по заповѣди, непрестанно молиться, и духомъ и истинною поклоненіе Богу возносить; но расположеніе къ житейскимъ помысламъ и тяжесть попеченій о тѣлѣ отводитъ и отстраняетъ многихъ отъ Царства Божія, внутри насъ сущаго, и препятствуетъ пребывать у умнаго жертвенника, принося отъ себя Богу духовныя и словесныя жертвы по Божественному Апостолу, сказавшему, что мы храмъ Бога, живущаго въ насъ, и что Духъ Его Божественный живетъ въ насъ. Сладостна бывающая въ сердцѣ чистая и постоянная память объ Иисусѣ, и происходящее отъ нея неизреченное просвѣщеніе.»

Какъ и всякій другой духовный подвигъ, молитва можетъ совершаться правильно или неправильно. Неправильною молитва бываетъ тогда, когда она совершается невнимательно, небрежно, торопливо, или когда естественныя, сопровождающія молитву, ощущенія принимаются за благодатныя дѣйствія Св. Духа, или когда къ молитвѣ примѣшиваются тщеславіе, самолюбіе, и когда молящійся, не имѣя надлежащей осторожности, принимаетъ коварныя внушенія діавола за явленіе благодати Божіей, какъ это случилось, напримѣръ, съ преп. Исаакіемъ Печерскимъ, принявшимъ въ ослѣпленіи гордости явленіе бѣсовъ за явленіе самого Христа Спасителя. Чтобы разбираться во всѣхъ ощущеніяхъ и переживаніяхъ, сопровождающихъ молитвенное дѣланіе, требуется большая осторожность, вниманіе, опытность, а, главное, смиреніе. Кромѣ того, необходимо постоянное руководство опытнаго въ духовной жизни наставника, о чемъ старецъ Паисій пишетъ въ своей книгѣ такъ: «Усвоеніе мысленнаго дѣланія молитвы, по Св. Никифору, большинству и даже всѣмъ приходится отъ ученія; рѣдкіе же получаютъ его отъ Бога безъ ученія, болѣзненностію дѣланія и теплотою вѣры.» «Псѣтону, желающій научиться этому Божественному дѣланію, долженъ, по св. Симеону Новому Богослову, предать себя въ полное по священному Писанію душею и тѣломъ послушаніе человѣку, боящемуся Бога, усердному хранителю Его Божественныхъ Заповѣдей, опытному въ этотъ мысленный подвигъ, ногущему показать своему ученику правильный путь ко спасенію посредствомъ этого дѣланія, т. е. утонъ въ сердцѣ тайно совершаемой молитвы. Если же онъ не нашелъ бы въ отцѣ своемъ самнаго дѣломъ и опытомъ искуснаго въ этой молитвѣ наставника, ибо въ настоящее время совершенно оскудѣли опытные наставники этого дѣланія, то все-таки онъ не долженъ приходить въ отчаяніе, но возложивъ всю надежду на Бога, повиноваться внѣстѣ съ отцомъ своимъ, вмѣсто истиннаго наставника, ученію преподобныхъ отцовъ нашихъ, и отъ нихъ учиться этой молитвѣ. И благодать Божія, молитвами Св. отцовъ, поспѣшитъ и наставитъ научиться этому Божественному дѣлу». Въ заключеніе своей книги старецъ Паисій, слѣдуя указаніямъ св. отцовъ, описываетъ тѣ внѣшніе пріемы, которыми облегчается усвоеніе и углубленіе сердечной внутренней молитвы.

Указывая своимъ ученикамъ тотъ путь спасенія, который можетъ быть названъ

путемъ внутренняго подвига и единенія съ Богомъ, иля иначе мистико-аскетическимъ путемъ, старецъ Паисій не оставлялъ безъ вниманія и другаго пути ко спасенію; пути дѣятельной любви къ людямъ. Когда въ 1768 году, по словамъ жизнеописанія старца, «воста страшная буря и страхъ смертный, и двѣ имперіи, Россійская и Турецкая, воздвигошася другъ на друга, ярящеся и огнедышаще», двери Паисіева Братства широко открылись для всѣхъ бѣдствующихъ и несчастныхъ. Драгомирскій монастырь наполнился бѣженцами. Отъ множества народа, искавшаго въ немъ убѣжища, нельзя было пройти по монастырскому двору. Была зима и снѣгъ. Старецъ, видя страшную нужду и бѣдствія людей, предоставилъ нуждающимся половину монастыря, сѣбя и братію по три, и по четыре, и по пяти человекъ въ одной келліи. Трапезу, большую и теплую, старецъ отдалъ несчастнымъ, измученнымъ женщинамъ и дѣтямъ. Келарю, пекарю и повару было приказано давать пищу всѣмъ безъ отказа. Хлѣбъ пекли и кушанье готовили непрерывно въ теченіе двухъ недѣль. Между тѣмъ русская арія вступила въ Молдавію, турки отступили и бѣженцы возвращались въ свои жилища. Эта война имѣла своимъ послѣдствіемъ уходъ старца Паисія со всѣмъ братствомъ изъ Драгомири. По мирному договору монастырь отошелъ къ Австріи. Старецъ не ожидалъ добра для своей обители отъ австрійской власти, и рѣшилъ вслѣдствіе полученнаго имъ приглашенія, переселиться въ монастырь Сѣкуль, находившійся въ предѣлахъ Молдовлахи, въ недалекомъ разстояніи отъ Драгомири. Онъ прибылъ въ Сѣкуль 14 октября 1775 года, послѣ 12-лѣтняго пребыванія въ Драгомирнѣ.

Сѣкульскій монастырь (во имя Усѣкновенія Главы Іоанна Предтечи), по описанію, посѣтившаго его русскаго странника — инока Пареевнѣя, «стоитъ внутри Карпатскихъ Горъ, въ двухъ часахъ ходу отъ монастыря Нямцы. Дорога туда идетъ ущельемъ между столь высокими горъ, что и солнца не видать. Монастырь находится въ самомъ тихомъ и безмолвномъ мѣстѣ, въ самой непроходимой пустынѣ, окруженъ высокими до облакъ горами, и темными непроходимыми лѣсами, такъ что зимой и солнце въ него мало свѣтитъ, а вѣтра въ немъ никогда не бываетъ, но всегда великая тишина, только подлѣ монастыря протекаетъ небольшая рѣчка и журчитъ по камнямъ. Воистину здѣсь закрывается отъ очей и слуха весь суетный міръ со всѣми своими соблазнами.»

Жизнь Паисіева Братства въ Сѣкуль была продолженіемъ жизни въ Драгомирнѣ. Только здѣсь больше было виѣшней суеты. Монастырь былъ тѣсный, число братства возросло до 300 человекъ, нужно было строить келліи и другія монастырскія зданія. Здѣсь у старца впервые возникла мысль объ устройствѣ при монастырѣ школы для обученія греческому языку молодыхъ иноковъ, которые могли бы потомъ помогать ему въ исправленіи ошибочныхъ славянскихъ переводовъ святоотеческихъ книгъ по греческимъ подлинникамъ. Однако эта мысль не получила осуществленія, такъ какъ старецъ прожилъ въ Сѣкуль недолго, всего только четыре года, и въ 1779

году, по настоянію Господаря и митрополита, перемѣстился въ сосѣдній большой монастырь Нямецъ, сохранивъ за собою управленіе и Сѣкульскимъ монастыремъ. Съ переселеніемъ старца Паисія въ Нямецъ начался послѣдній, самый трудный и вмѣстѣ съ тѣмъ самый славный, широкій и плодотворный періодъ его старчества, продолжавшійся 15 лѣтъ, до самой кончины его въ 1794 году. Этотъ періодъ его старчества характеризуется огромнымъ ростомъ Паисіева Братства: въ одномъ Нямцѣ было до 700 братьевъ, а вмѣстѣ съ Сѣкулемъ болѣе 1000. Литературная дѣятельность старца приняла здѣсь особенно широкій и организованный характеръ: около него сформировалась специально подготовленная цѣлая школа справщиковъ, переводчиковъ и переписчиковъ святоотеческихъ подвижническихъ книгъ, каковыя изъ Нямца широко распространялись по всей Россіи. Имя старца и слава его монастыря понесли далеко по русскимъ обителямъ и по всѣмъ кругамъ русскаго общества. Связи старца, его переписка и вліяніе чрезвычайно возрасли. Мы попытаемся передать въ краткихъ чертахъ главнѣйшіе моменты жизни и дѣятельности старца въ этотъ періодъ. Переселеніе старца Паисія въ Нямецъ было сопряжено для него съ немалыми огорченіями, такъ какъ оно было непріятно лицамъ, стоявшимъ въ то время во главѣ управленія богатымъ и знаменитымъ Нямецкимъ монастыремъ. Однако старецъ, со свойственной ему мудростью, любовью и терпѣніемъ преодолѣлъ это затрудненіе и установилъ мирныя и добрыя отношенія со своими предшественниками. Гораздо труднѣе было ему вовлечь многочисленную нямецкую братію въ тотъ порядокъ монашеской жизни, каной былъ выработанъ и установленъ старцемъ въ его обители на Аѳонѣ и въ Драгомирнѣ, и потомъ поддерживалъ въ Сѣклѣ. Нямецъ былъ древній, знаменитый, богатый и многолюдный монастырь, имѣвшій для Молдовлахи такое же значеніе, какое имѣли для Россіи Кіево-Печерская, или Троице-Сергіева Лавра. Въ этомъ монастырѣ существовали свои вѣковые традиціи и порядки. Старцу Паисію предстояло объединить два многочисленныхъ братства, жившихъ различною жизнью, и соединить ихъ въ одну духовную семью. Задача эта была трудная, и самъ старецъ сознавалъ, что въ Нямцѣ уже не было той цѣльности и того единства духа братівъ, разцвѣтъ котораго совпалъ съ Драгомирнинскимъ періодомъ жизни Паисіева Братства. Составъ братства въ Нямцѣ былъ самый разнородный — здѣсь были молдаване, сербы, болгары, венгры, гуцулы, греки, армяне, евреи, турки, великороссіяне и малороссіяне. И этотъ разнообразный составъ Братства старцу все же удалось втянуть въ одинъ общій, стройный порядокъ духовной жизни. И здѣсь, какъ и повсюду, старецъ положилъ въ основу жизни обители — порядокъ богослуженія. Богослуженіе совершалось строго по Аѳонскому чину. Чтеніе и пѣніе велись на двухъ языкахъ — молдавскомъ и славянскомъ. Поученія на утрняхъ читались на тѣхъ же языкахъ. На похвальной недѣлѣ Великаго Поста акаѳистъ Божьей Матери читался на трехъ языкахъ — славянскомъ, молдавскомъ и греческомъ, и этимъ какъ бы укрѣплялось сознаніе единства Православнаго міра. Сохранялась тѣсная связь съ русскою церк-

вью — на отпустах поминались преподобные Антоній и Θεодосій и прочіе чудотворцы Печерскіе. 21 Сентября совершалась служба Святителю Димитрію Ростовскому, 3-го мая преп. Θεодосію, 10-го Іюля преп. Антонію, 11-го Іюля благовѣрной княгинѣ Ольгѣ, 15 Іюля равноапостольному князю Владиміру.

Между Нямцемъ и Сѣкулемъ существовало полное единство жизни. Ежегодно призѣжалъ старецъ въ Сѣкуль къ празднику Усѣкновенія Главы Іоанна Предтечи и жилъ тамъ около двухъ недѣль, ежедневно принимая всѣхъ, желавшихъ повидать его и побесѣдовать съ нимъ, причемъ старецъ говорилъ братіи: «Если кто-нибудь изъ васъ имѣетъ нужду душевную или тѣлесную, и скорбитъ, и ропщетъ, а ко мнѣ не приходитъ, я о такой его скорби передъ Богомъ не отвѣчаю.» При помощи Господаря старецъ устроилъ въ Нямцѣ больницу и страннопріимницу, и увеличилъ число келлій. Къ старцу отовсюду потянулись всѣ престарѣлые, хромые, слѣпые, разслабленные, безпріютные, ища у него убѣжища. Онъ всѣхъ принималъ съ любовью, помѣщалъ, кого было нужно, въ больницу, и приказывалъ брату Оиорію оказывать имъ всяческую заботу и покой. Странствующие иноки, заходившіе въ обитель, могли отдыхать въ ней, сколько хотѣли — недѣлю, двѣ, и мѣсяць. Иные просили старца позволить имъ и зиму провести въ обители, и онъ позволялъ, а неимѣющимъ одежды илкъ бѣлья давалъ все необходимое. Когда же наступало лѣто, и они отправлялись, въ свой путь, старецъ въ изобиліи снабжалъ ихъ всѣмъ необходимымъ для дороги и отпускалъ съ миромъ. Мірскихъ мужчинъ, страдавшихъ различными болѣзнями, или мучимыхъ кечкстыми духами и безпріютныхъ, старецъ помѣщалъ въ особой больницѣ: и они жили тамъ, сколько хотѣли, и некоторые даже и до самой смерти.

Въ жизни братіи всегда и вездѣ чувствовался внимательный, заботливый, любящій взоръ старца. Во церкви окъ самъ обходилъ братію, смотрѣлъ, чтобы всѣ стояли чинно, крестились правильно, и строго обличалъ тѣхъ, кто небрежно полагалъ на себѣ крестное знаменіе. Однажды старецъ увидѣлъ идущаго по монастырю послушника, который размахивалъ руками и глядѣлъ во всѣ стороны. Старецъ призвалъ къ себѣ его духовника и сказалъ: «Такъ ли ты наставляешь своихъ учениковъ? Они безчинствуютъ и сооблазняютъ братію!» И онъ далъ обоимъ — к духовнику, к послушнику — эпитимію: три дня въ трапезу иласть поилокы. Строгость внѣшняго благочинія отражалась и на внутренней жизни Братства. И это видно изъ описанія Пансіева Братства, сдѣланнаго Соловецкимъ пустынникомъ Θεофаномъ, посѣткшимъ въ молодости Нямецъ. Θεофану очень хотѣлось побывать на Афонѣ и въ Святой Землѣ, но Кіевскій затворникъ Досіеѣй вмѣсто того послалъ его въ Нямецъ. Обласканный старцемъ Пансіемъ, Θεофанъ кѣкоторое время жилъ въ его обители, посѣщалъ другіе молдавскіе монастыри, изучалъ ихъ уставы и порядки. И вотъ какъ окъ описываетъ жизнь нямецкихъ иноковъ: «Нестяжаніе ихъ было полное; въ кельяхъ, кромѣ иконы, книгъ к орудій для рукодѣлія не было ничего. Иноки отличались смиреніемъ, неаивисти и взаимныхъ обидъ они не знали. Если случалось кому-либо,

по неосторожности, или горячности, оскорбить другого, онъ спѣшилъ примириться съ оскорбленнымъ. Кто не хотѣлъ этого сдѣлать, былъ изгоняемъ изъ монастыря. Въ Церкви каждый стоялъ на назначенномъ ему мѣстѣ. Празднословіе не допускалось не только въ Церкви, но и ни въ какомъ другомъ мѣстѣ. Въ нелѣяхъ одни писали книги, другіе переплетали, иные пряли вопну, иные шили клобуки и камилавки, вязали четки, ткали вопну на рясы и мантии для братіи, выдѣлывали пожки, кресты, или занимались какимъ-либо другимъ рукодѣліемъ. Всѣ иноки Паисіева Братства жили подъ руководствомъ духовниковъ и наставниковъ: они исповѣдывали имъ ежедневно не только дѣла свои, но и помыслы. И они дѣлали это просто и со смиреніемъ, безъ всякой лжи и притворства. Безъ благословленія духовника никто не смѣлъ даже съѣсть какой-нибудь плодъ, которыхъ въ той странѣ очень много: виноградъ, черныя сливы, вишни, дупи, яблоки, бергамоты, груши растутъ тамъ въ изобиліи.

Геофану такъ понравилась жизнь въ Нямцѣ и царившій здѣсь духъ молитвы, любви, тишины, скромности, простоты, труда и порядка, что онъ просилъ старца Паисія навсегда оставить его въ своей обители. Но старецъ не согласился и сказалъ: «Иди въ Россію, и еще неинного послужи своему старцу Досіею, который скоро отойдетъ во Господу. По его благословенію иди спастись туда, куда онъ тебѣ укажетъ.»

Геофанъ съ грустью понинулъ Нямецъ. При прощаніи старецъ Паисій сказалъ ему: «Чадо! Богъ и Пречистая да соблюдутъ тебя на твоёмъ пути! Да будетъ на тебѣ отъ нашего смиренія благословеніе Божіе! Скажи благоговѣйному твоему старцу благодарность и не забывай наше убожество.»

Какую славою пользовалось имя старца Паисія, даже среди невѣрныхъ Турокъ, видно изъ того, что, когда Геофанъ возвращался въ Россію и на пути былъ останавливаемъ Турками, спрашивавшими его, кто онъ, откуда и куда идетъ, стоило ему только показать имъ проходной листъ, данный ему о. Паисіемъ, какъ Турки, махая руками, кричали: «О, Паисій! Гайда! Гайда!» Это очень удивляло Геофана.

Литературныя занятія старца Паисія въ Нямцѣ приняты, какъ было сказано, особенно широкіе размѣры. Онъ собралъ большую рукописную и книжную святоотеческую бібліотеку, заключавшую въ себѣ книги на многихъ языкахъ. Онъ перевелъ съ греческаго языка Добротолубіе и подвижническія слова св. Исаака Сирика. Изъ числа братіи онъ подготовилъ себѣ помощниковъ въ своихъ литературныхъ трудахъ и посыпалъ ихъ для усовершенствованія въ греческомъ языкѣ въ Бухарестскую Академію. Дѣлались переводы книгъ и съ латинскаго языка. Въ виду поступавшихъ отовсюду, особенно изъ Россіи, требованій на переводимыя старцемъ книги, пришлось образовать многочисленный штатъ переписчиковъ. Въ обители кипѣла оживленная литературная работа, развивался вкусъ къ духовному чтенію, составлялись сборники избранныхъ мѣстъ ихъ святоотеческихъ писаній. На обители явилась печать особенной книжности и научности, и она стала разсадникомъ, центромъ духовно-аскетическаго просвѣщенія. До какой степени старецъ Паисій былъ глубоко

поглощенъ своими литературными трудами, видно изъ слѣдующаго разсказа его келейника: «Будучи весь день обремененъ дѣлами обители, духовными и хозяйственными, старецъ проводилъ ночи за исправленіемъ и переводомъ книгъ. Онъ несъ труды, превышающіе естественныя человѣческія силы. Надо только представить себѣ, что весь правый бокъ старца до самой ступня былъ покрытъ ранами, такъ что онъ даже и лежать на немъ не могъ. Сидя согнувшись на своей кровати, онъ всего себя обкладывалъ книгами: здѣсь лежали словари различныя, біблія греческая и славянская, грамматика греческая и славянская, и переводимая книга. Тутъ же стояли зажженные свѣчи. Сгорбившись, какъ малое дитя, старецъ писалъ всю ночь, забывая и слабость тѣла, и свои раны, и необходимость отдыха и сна! Онъ до такой степени углублялся въ свои занятія, что не слышалъ монастырскаго била, не замѣчалъ происходившаго вокругъ него, не могъ дать отвѣта на вопросы спрашивавшихъ его. Когда случалось какое-нибудь неотложное дѣло, то служащій братъ долженъ былъ много разъ повторить старцу свои слова, прежде чѣмъ могъ услышать отъ него отвѣтъ. Вынуждаемый отвѣчать, старецъ, съ болью и оханьемъ, едва бывалъ въ состояніи отвлечь свой умъ отъ книги и самъ признавался: «Для меня нѣтъ болѣе тяжелаго труда, какъ, когда переводъ дѣлаю, и нужно мнѣ дать отвѣтъ на какой либо вопросъ, тогда, пока отвлечу умъ отъ книги, весь лотомъ покрѣюсь.»

Распространявшіеся повсюду переводы старца Пансія и его сочиненія, а также разсказы о немъ странниковъ и богомольцевъ, посѣщавшихъ его обитель, сдѣлали его имя широко извѣстнымъ и почитаемымъ какъ въ Молдовлахіи, такъ и въ Россіи.

У него завязались обширныя связи и переписка. Къ нему обращались за совѣтами и наставленіями. Сохранились его письма къ молдовлахійскимъ инокамъ о монашеской жизни, къ одному священнику объ уніи. Онъ имѣлъ сношенія съ Петербургскимъ митрополитомъ Гавріиломъ и посылалъ ему книги. Онъ переписывался съ настоятелями и иноками Софроніевой пустыни на югѣ Россіи, Московскаго Ново-Спасскаго Монастыря, Пѣшношскаго монастыря и другихъ монастырей на сѣверѣ, съ настоятельницей Арзамасской жекской общины. Къ нему обращались за разъясненіемъ недоумѣній относительно старообрядчества. Его ученики становились старцами и настоятелями многихъ монастырей въ Россіи, внося повсюду оживленіе и подъемъ монашескаго дѣланія, въ духъ внутренняго подвига по завѣтамъ и преданію Старца Пансія. Въ теченіе болѣе цѣлаго столѣтія, до самой русской революціи, чувствовался въ русскихъ монастыряхъ тотъ огромный духовный вкладъ, какой внесъ въ нихъ старецъ Пансій.

Въ разнообразныхъ трудахъ и заботахъ незамѣтно проходили годы жизни старца Пансія. Въ 1788 году старцу пришлось снова пережить тревоги и опасности второй войны между Россіей и Турціей. Прибывшій въ это время, вмѣстѣ съ кн. Потемкинымъ, въ Молдавію Архіепископъ Словенскій и Полтавскій Амвросій посѣтилъ Нямецъ

и въ 1790 году возвелъ старца Паисія въ санъ Архимандрита.*)

Послѣ этого прошло еще четыре года. Наступилъ 1794-ый годъ, послѣдній годъ земной жизни старца. Старецъ продолжалъ неустойчиво работать, писалъ письма, трудился надъ переводами, руководилъ жизнью Братства. Лишь незадолго до предсмертной болѣзни онъ пересталъ самъ переводить, просмотръ же и исправленія переводовъ не оставлялъ даже и во время болѣзни, пока былъ въ силахъ. Послѣ 5-го Ноября онъ почувствовалъ особенную слабость и вынужденъ былъ лечь въ постель. Въ такомъ состояніи онъ провелъ четыре дня. Въ Воскресенье ему стало пучше и онъ захотѣлъ послушать Божественную Литургію. Придя въ церковь, онъ сидѣлъ на своемъ обычномъ мѣстѣ. Во время причастія вошелъ въ алтарь и причастился Св. Христовыхъ Тайнъ. Послѣ службы почувствовалъ такую слабость, что едва былъ въ состояніи возвратиться въ свою келлію, поддерживаемый и ведомый братією. Прошло еще три дня. Болѣзнь старца усиливалась. На четвертый день, чувствуя приближеніе кончины, старецъ еще разъ причастился Божественныхъ Тайнъ Затѣмъ, призвавъ къ себѣ двухъ старшихъ духовниковъ, Софронія для славянской братіи, и Сильвестра для молдавской, преподалъ черезъ нихъ миръ и благословеніе всему Братству. Преемника себѣ старецъ не указалъ, предоставляя то волю Божіей, избранію Богоматери и желанію самого братства. Послѣ этого онъ тихо скончался, какъ-бы уснувъ, предавъ свою святую душу въ руки Божіи — 15 ноября 1794 года, въ 72-мъ году своей жизни.

Когда слухъ о кончинѣ старца распространился, отовсюду стеклось въ Нямецъ множество народа — и мірскихъ, и монаховъ, и священниковъ, и бояръ, и простыхъ людей обоого пола и поднялся общій плачь по умершемъ, котораго всѣ считали своимъ отцомъ и благодѣтелемъ. На четвертый день всѣмъ соборомъ похоронили великаго старца въ великой церкви Вознесенія Господня на правой сторонѣ отъ входа. На могилѣ старца впоследствии была положена плита съ надписью на румынскомъ и славянскомъ языкахъ слѣдующаго содержанія: «Здѣ почиваетъ блаженный отецъ нашъ, іеросхимонахъ и архимандритъ Старецъ Паисій, малороссіянинъ, иже отъ Аѳонской Горы съ учениками въ Молдавію пришелъ и туго множество братіи собравъ, и общежитіе собою обновивъ, нъ Господу отыде года ноября, во дни благочестиваго Господаря Михаила Суцу воеводы и преосвященнаго митрополита Іакова.»

Протоіерей СЕРГѢЙ ЧЕТВЕРИКОВЪ.

Братислава.

15. VII. 1925.

*) Архіепископъ Амвросій извѣстенъ своею святою жизнью и его мощи нѣгѣнно почитаютъ въ Полтавскомъ Крестовоздвиженскомъ монастырѣ.

НИКОЛУШКА.

Посвящается Н. А. Э.

«И увидѣлъ я новое небо и новую землю»...
(Откр. 21.1.)

I.

Тожѣ еще чучело огородное появилось! — кривой, костлявый, бородечка рыжая торчитъ и сапожища огромные... Пришелъ, никому ни слова, лопату взялъ и давай копать грядки. Пыжится, тужится, хмурится, землю швыряетъ истово и губамъ шевелить, будто самъ съ собой разговариваетъ. А бородечка, какъ бѣсъ: то вверхъ, то внизъ...

Въ обхожденіи ласковъ, но говорить мало — все больше приглядывается...

А Николушка не любитъ этого: ему первое дѣло — лясы точить...

Нѣ вытерпѣлъ!

Пришелъ на огородъ, ноги разставилъ, рукъ въ бока, уставился на «новую метлу» и расплылся...

— Вы что, Травинъ?

— Ни-ча-во... васъ смотрю...

— ? ? ...

— Сказываютъ... вы, что ни на есть, самый настоящій бахомень будете... — и струсилъ...

— Что-оо!?... Даже лопату воткнулъ въ землю.

И стоятъ, другъ на друга рты поразѣвали — чистые дураки!

У чучела брови отъ изумленія въ поднебесье уѣхали и бородечка строго-вопросительно уставилась впередъ и вверхъ, а Николушка — ? изобразилъ на физиі...

— Эхъ, ты... рожа!

Смѣется...

— Сказываютъ — Бахометь, а кто его знаетъ — кто? Думаль, можетъ пророкъ какой басурманскій, а ребята засмѣяли... во какъ!

— Какіе ребята?

— Да наши. Одинъ такой почище, студентъ что или, другой, кто его знаетъ; такъ вотъ другой...

— Ну что же другой?

— Да ничаво... Говорить, Бахометь это, не въ обиду будь сказано, — козелъ...

— Гмъ!...

Понолчали.

— Ну такъ что же, я козелъ ло вашену?

— Какъ можно?! Не козелъ, а въ родѣ какъ бы звѣзда, концомъ книзу... потому

— Такъ это онъ сказалъ, что я — бафометь?

и про звѣзду тоже сказывалъ студентъ...

— Не къ тому... А что никакъ въ толкъ не возьму: то козелъ, то звѣзда, да и звѣзда-то опять не по всякому: такъ — бахометь, этакъ — ничего, можно...

— Ну такъ я то тутъ при чемъ?

— Какъ же не причемъ? Вѣдь бахометь-то, стало быть, вы...

— Гмъ... ну а бафометь-то кто?

— Бахометь? — Извѣстно: Анчутка...

— Пошелъ вонъ, дуракъ! Я тебѣ такого бафомета пропишу...

— Я не къ тому...

— А я «къ тону»! слышишь?! Проваливай! — и бухъ комъ земли объ заборъ.

Разсердилась новая метла. Покраснѣлъ, и изъ землю швырять — прямо въ заборъ ухаютъ комья...

* * *

— Познакомился!... Дуй его горой!... Ну-ну!... А еще дохтуръ...

Задумался. Навстрѣчу санитаръ, фельдфебель сверхсрочный.

Увидаль Николку —

— Здорово орель! — и прищурилъ лѣвый глазъ-прицѣлился, глядитъ-подмигиваетъ...

— Ну какой же я орель?! — нахмурился, отвернулся, пропали лучинки съ лица: не любить Николушка, когда его орломъ величаютъ. И сердится. Особоно, когда случится при Марѣ Петровиѣ. А есть такой подлецъ санитаръ съ закрученными усами, какъ встрѣтитъ Николушку, такъ сейчасъ: «Здорово орель!». «Ну какой же я орель!» — бубнить въ себя Николушка ворчливой скороговоркой и уходитъ — неприятно! Тѣмъ болѣе, если случится при этомъ Марѣушка навстрѣчу — совсѣмъ пропавшее дѣло! Хоть сквозь землю!...

А санитаря-то еще Марёушкѣ подмигиваетъ —

— вотъ, -дескать, -какой бовванъ!...

Не выносить этого Николушка: и отъ санитаря иорду воротить и дѣвка проклятая ему палецекъ горла стоитъ — дразнится!...

Разъ даже полѣномъ на нее замахнулся, да она какъ сдвинетъ брови, да какъ скажетъ —

— Ну, ну!... — Николушка только ротъ разинулъ да полѣно изъ рукъ выронилъ...

Сталь поднимать съ земли полѣно, второе выронилъ и — пошла вся охабка прямо въ грязь...

Остановилась Марёушка, вернулась и всю охабку на руку ему пособрала, поклонилась ему въ поясъ и пошла...

Такъ онъ и застылъ съ вылученными глазами, разинувъ ротъ.

Шастъ — дверь: сестра милосердія на крыльцо выкатилась; какъ взвизгнетъ! — и ну верещать на весь дворъ — свѣта Божьяго не взвидаль Николушка!

Бѣгонъ въ перевязочную, бухнулъ грязныя дрова на чистый, какъ стеклышко, полъ, наслѣдилъ сапогами — натурально, получилъ отъ санитаря по мордѣ...

— Господи; Иисусе Христе — бориочетъ Николушка — а все отъ бабы произошло, все отъ бабы!... Охъ, искушеніе!...

Даль зарокъ.

Не тутъ то было: съ тѣхъ поръ всякій разъ, какъ встрѣчается съ Марёушкой во дворѣ, та ему въ поясъ — что за притча!?

Дуаль, думаль и на третій день самъ ей лоясной поклонъ отвѣсилъ и тягу: — искушеніе!

А санитаря Марёушка въ отставку почену-то.

Ничего не лонинаетъ Николушка, да и народъ глядитъ, какъ на дураковъ кланяются!

Разъ спросилъ: Чтой-то вы мной занимаетесь, Марѣя Петровна? — робко такъ спросилъ, боязно. Посмотрѣла на него:

— Да кто же съ тобой, дуракомъ, заниматься будетъ? — Б о ж і й ты человѣкъ!...

Просіялъ Николушка. Коночекъ такой въ горлѣ застрялъ — глотать, глотать — никакъ не проглотить.

— Ишь ты!

— То-то, что ишь! Смотри вѣдь, уродъ какой!... и улыбулась.

Потонъ брови сдвинула, но изъ-подъ-край крыями смотреть:

— Ты - говорить - дуракъ, того... смотри, усатому-то воли не давай, чтобъ по мордѣ билъ... а то я тебя!

И пошла.

Николушка — въ дворницкую: чай пить. Любить Николушка чайкомъ побаваться, да чтобъ вволю, сколько душа требуетъ.

А студентъ угощаетъ.

Чудной былъ студентъ: кажись бы и ласковый и обходительный, а беспокойный. Смотритъ всегда въ самые глаза, точно въ душу впѣзаетъ. А глаза, какъ у горячечнаго...

Сидитъ, сидитъ, потомъ вскочитъ и давай ходить — чистый заѣръ...

Потомъ бухнется на кровать —

— Охъ! — и лежитъ и опять смотреть въ самую душу.

Побавался его Николушка, но любить, и тянуть къ нему.

А можетъ быть и не къ нему тянуло, а къ образу Богоматери съ семью мечами въ груди, что стоялъ въ углу на маленькомъ столикъ — «Умѣненіе злыхъ сердецъ»...

Къ «умѣненію» тянуло.

— Ну что, Травинъ, какъ?

— Да все — слава Богу...

— Хорошо?

— А то? — чаю попьешь и ладно...

Заходитъ студентъ...

— Что же, по твоему, въ чаѣ-то все и дѣло?

— Какъ то нсъ въ чаѣ?

— Да такъ: попишь и ладно... И больше ничего въ жизни не надо?

— А много ли человѣку надоть?

— Много ли мало, а развѣ не надо человѣку, чтобы и другимъ хорошо было?

— Ну-къ что-жъ? — всѣмъ и есть хорошо...

— Такъ ли? А зопы, бопѣзнн, воздыханія?... Забылъ-что-ли? Самъ вѣдь топковалъ...

Задумался Николка. Долго смотрѣлъ на студента, не отвѣчая. Потомъ оборотилъ вполголоса:

— То — особъ статья...

— Почему же «особъ статья»?

— Потому — отъ Бога... такъ, стало быть, тому человѣку опредѣлено... а какъ же противъ Бога можно? — противъ Бога никакъ нельзя... — потому, Онъ-то, вѣдь н есть — «хорошо».

И прищурился. Потомъ подумалъ... Посмотрѣлъ извинительно какъ-то...

— Взять хошь къ примѣру Іова Многострадальнаго.

— Ну?

— По вашему плохо?

— Гмъ... а по твоему?

— А по мнѣ — хорошо! И по ему, по Іовову — хорошо... потому онъ — человекъ... обоедесноручный...

— Что-что?

Законфузился Николушка. Краска по лицу пошла. Глянулъ на студента и улыбнулся.

— Слово такое есть: «обоедесноручный». Господь Богъ, вѣдь кому какъ даетъ: икону, значить, съ правой руки, а тому съ лѣвой — потону: «иная слава солища, иная — луны». А человекъ, то всякое, что ни на есть, какъ бы съ правой руки отъ Бога приниить должонъ... А по иному еще говорятъ, что Богъ человеку и въ правую и въ лѣвую руку кладетъ — все же пользу, только въ правую это — что вы за хорошее почитаете, а въ лѣвую, какъ бы вотъ Іову Многострадальиону, а Іовъ-то Многострадальный изъ лѣвой руки все, то-й-экай, въ правую перекладаетъ. Ну и выходитъ, что у него, какъ бы, двѣ правыя руки — обоедесноручный, то-есть...

— Ги...

— Господь Богъ ему въ лѣвую — на вотъ тебѣ, Іовъ, проказу, а тотъ проказу-то сейчасъ въ правую — бацъ! — лежи проказа! А отъ всего, что черезъ правую — благодать идетъ, во какъ!

Засмѣялся Николушка.

— Вотъ тутъ-то вся благодать и есть, чтобъ перекладать....

— Ну хорошо... ладно!... положишь... а что, если тебя, вдругъ, деревянной пилой перепиливать стануть, какъ поймишь... того... мученика... это тоже — благодать?

— Зачѣмъ же деревянной пилой? Никогда неия деревянной пилой перепиливать не стануть..

— Ну, а если стануть?..

— Никогда этого не можетъ быть...

— Ну, а если?...

— Ну, а если, то значить, опять же слава Богу!...

— Какъ слава Богу?! — подпрыгнуть студентъ — да ты подумай только: деревянной пилой, поперекъ живота, черезъ кишки!...

— Ну-къ что-жъ? Коли стануть, стало быть, всякое терпѣніе уже произошелъ, тогда, опять же, кичего не страшно. А безъ того, чтобы всякое терпѣніе произойти, никакъ не можетъ быть, чтобы человека деревянной пилой...

— Почему же?

— Потону — Богъ! Во какъ!

Зашагалъ студентъ.

Николушка налилъ себѣ глубокую тарелку чая, отодвинулъ табуретку подальше, усьлся ка самый краешекъ, распластавшись обонии локтями на столъ —

И дуеть...

Хорошо, весело...

— Травинь, Травинь!... Травни!... Лѣшій его дери! Николка, Николай Иванович! — куда чортъ запропастился?! — со всѣхъ сторонъ зовутъ, шумятъ Травина.

— Я здѣсь, я вотъ онъ! Вотъ онъ я!... Ну, что такое еще случилось!

Бѣжить, запыхался, штаны плисовые подтягиваетъ на ходу, запоясывается узкимъ кожанымъ ремешкомъ.

— Гдѣ былъ, подлецъ? Ищутъ, ищутъ, шумятъ по всему двору...

— А я спалъ...

— Я тебѣ посплю, негодяй! я - я - тебѣ! Спалъ?! А!? Какъ это вамъ нравится?!..

Охъ, и досталось же Николкѣ отъ бабъ! Три на него вѣдьмы хвостатыя налетѣли — одна другой краше — со всѣхъ сторонъ: и дрянной, и окаянный, и плутъ и мошенникъ — не дай Богъ врагу лютому связаться съ бабами!

Три были вѣдьмы въ бояньицѣ: сестра милосердія старшая, зубная врачиха и массажистка — всѣ хороши! Николушка у зубной врачихи состоялъ — Олимпіадой Ивановной звали. Олимпіада на птицу смакивала: худая, остроносая, рыжая мепкая вся какая то, а голосъ визгливый и пронзительный — какъ есть птица. Злющая была — не приведи Богъ!

Бывало, чуть что не по ней — такъ и зашипить и задрожить вся мелко, мелко чуть примѣтно. Говорить сначала тихо, вкрадчиво, и краска по лицу разливается да нога на подножникъ боръ-машины иажариваетъ.

— Поди-ка сюда, голубчикъ, поди-ка сюда... Ты что же это инструменты ища-рапалъ?... а?... Я тебѣ сколько разъ говорила кирпичомъ не тереть!

— Да я и не теръ, Олимпіада Ивановна...

— Не теръ? Что же святы Духъ теръ? А?... Поди-ка поближе... видалъ это?!...

Вспыкнули зеленые глазки, какъ два уголька и заѣхалъ крючокъ въ руку, какъ шло...

Вскрикнулъ Николка, кровь веселая побѣжала и закапала. Долго вытаскивалъ крючокъ туда-сюда — нейдетъ!... Пошелъ къ сестрѣ.

— Боть-дескать-сестрица, грѣхъ какой...

— У, осель! И какъ тебя Олимпіада Ивановна держать еще?!...

Вытащила крючокъ, разбранила и ушла. Велѣла за операцію окно вымыть въ перевязочной.

«Переложилъ» Николушка изъ лѣвой руки въ правую, перекрестился и хорошо стало...

— Ухъ, хорошо! Благодать, благодать-то разливается...

Соскочилъ съ подоконника, къ Олимпіадѣ побѣжалъ радостный. Улыбается,

сіяеть... Волосы растрепались отъ вѣтерка, косоворотка синяя разстегнута, штаны плисовые висять, а отъ глазъ во всѣ стороны-лучики...

— Вы ужъ меня, Олимпіада Ивановна, за крючокъ-то того... простите...

Не можетъ Нинолушка злобы у кого-нибудь оставлять на сердцѣ...

Переминается...

— Да ты что? Ошалѣлъ, что-ли? Потомъ спохватилась: — Ладно, ладно, только смотри впередъ чтобъ не было...

И скосила на него зелекый глазокъ...

— Какъ можно?!

Смотритъ Олимпіада Иваковна вострымъ такимъ взглядомъ, чуть правымъ глазкомъ мутко косить въ сторону. А глазки то малеккіе, зеленые и бѣгаютъ, какъ мыши. Такъ вотъ и кажется, что скажетъ сейчасъ: — Ой врешь!...

— Пойду окно кончать.

— Постой. Подожди, Николай Ивановичъ... поди сюда .. ну, ближе...

Смотритъ удивленно немного.

— Прости и ты меня за крючокъ... и отвернулась.

— Богъ съ Вами, Олимпіада Ивановна... Крючокъ — пустяки... что крючокъ?...

Поважнѣй крючка есть вещи...

— Что еще за вещи?

— Крючокъ — пустяки, а вотъ почему крючокъ — это-то и есть вещь, а за это не мнѣ судить — Богъ проститъ, Олимпіада Ивановна... Прощайте-сь!...

— Постой, постой! Какъ то-есть «почему крючокъ»?

— Помышленія; въ помышленіяхъ — вся суть: потому, человекъ развѣ плоть? Человекъ — душа, а душа — помышленія; вотъ гдѣ грѣхи-то наши: «мысленіа чинанія дѣйствія» — во-какъ... Разсмѣялся и пошелъ довольный.

Любитъ Нинолушка слово такое вернуть, чтобы какъ обухомъ по головѣ...

* * *

Нѣтъ больше Нинолушки — весь растопился онъ въ солнечномъ блескѣ!

Нѣтъ его больше на землѣ — весь обратился онъ въ малеккій комочекъ и улетѣлъ въ небо!

Слышать Николка, какъ въ небѣ поютъ ангелы и славословятъ Господа.

И разливается эта слава по всему міру — голубая слава, золотая, бѣлая...

Свѣта-то, сіянія сколько!

Прилинул комочекъ къ Престолу Господнему — и не стало больше комочка...

И полилась сладость, голубая сладость, золотая, бѣлая — нензреченная!...

Видитъ Николка тысячи тысячъ голубиныхъ крылъ, трепещущихъ въ небѣ,

слышать онъ сладкогласные хоры, вьется черезъ него рѣка золотой благодати, сладость блаженная, херувимская сладость разливается.

* * *

Катится въ мебѣ огненный шаръ и склоняется къ западу. Застыль городъ на высокомъ берегу. Крестъ золотой на соборѣ свѣтится отблескомъ солнца и виситъ въ мебѣ...

Положилъ Николка послѣдній поклонъ на сіяющій крестъ и заторопился...

* * *

Санитаръ вышелъ. Трень-брень... Идетъ, плечомъ забираетъ, голова вверхъ, усь торчитъ, фуражку загнуть молодецки на бокъ.

Ему — все равно, все — тринь-трава и самъ чортъ не брать, а на Марёушку наплевать, потому — большое образованіе имѣть.

Трень-брень...

Сумерки собирались... Точно ночные дуки слетались отовсюду и обволакивали, обѣгали, опутывали землю...

Холодомъ потянуло, нехорошимъ, беспокойнымъ ознобомъ. Осины зашептали вверхъ, точно заговорщики или сплетницы старья...

Оглядѣлся санитаръ — никого, только въ покойницкой свѣтится газовый рожокъ желтымъ пятномъ — Бафометъ то видно все еще съ покойникомъ возится.

Чудно! Какись бы и мѣть ничего, а что-то сосетъ подъ сердцемъ, отравя какая-то тошнотная разливается по всему тѣлу. Хочется развернуться, да набить кому-нибудь морду, да в кровь, безъ устали, вволю!...

— Э-ахъ!

Присѣлъ на лавочку. Гитару положилъ бережно рядышкомъ, ковыриულъ каблукомъ мягкую землю...

— Чорты!... — выругался и сплонуулъ — Погоди у меня!

А изъ кухни смѣхъ и визгъ бабій донесся — весело тамъ, задорно, молодо. Дѣвки-то всѣ на подборъ, одна другой краше, всѣ изъ родного чернозема выросли — здоровыя, упругія...

— Пойти или не пойти? — нѣтъ, не пойти: невмѣстно съ чиномъ и званіемъ, опять же и образованіе тоже не малое — сурьезность прошибъ — а тутъ къ дѣвкамъ!... Чорта съ два! Небось, всякая побѣжить, помани только пальцемъ...

— Всякая-ли, всякая-ли, всякая-ли?

— А то?! Юродь-то у нея еще попляшетъ комара, попляшетъ еще у меня!...

Кто-то медленно приближался по дорожкѣ.

Трень-брёнь... — чтобъ не подумалъ чего; ему, дескать, на все — наплевать и на Марёушку между прочимъ...

— А-а!... Травинъ! Подъ-ка сюда, чтобъ твоего чорртъ батька, подъ-ка сюда! Опять шатался безъ спроса?

Всталъ со скамьи и — вплотную...

— Подставляй, сукинъ сынъ, мурло!

— Ну чего? Чего я тебѣ сдѣлалъ?

— Гдѣ, скотина, былъ?

— Былъ!!

— Бы-ылъ? Былъ, говоришь, подлецъ?... А это видаль?... А этого пробовалъ?... А это нюхалъ?... А это...

Николка повалился. Не видать его въ темнотѣ, только сапогъ чувствуетъ мягкое...

— Это что такое? — гаркнуло что-то изъ темноты.

Оглянулся — Бафометь...

— Такъ что...

— Молчать!! Травинъ, вы живы?

— А то? Это — пустое... И охота вамъ, правда, пугаться, Василій Кирилловичъ? Потому — человѣкъ пропащій: Марёушка...

— Ну, ну, ну! Поговори еще! Я не посмотрю, что и господинъ дохтуръ тебя заступають...

— Я — ничаво...

— То-то!

— Стыдились бы: санитаръ, почтенный человѣкъ, отецъ семейства — мнѣ даже говорить съ вами противно!

Ушелъ Бафометь.

Присѣлъ Никитичъ на лавку — ухъ, какіе вихри на душѣ разгулялись! Николка рядкомъ стоитъ въ темнотѣ.

— Петръ Никитичъ! А, Петръ Никитичъ!

— Чего еще?

— Вы бы ужъ того... не серчали... потому... ей Богу — грѣхъ! Душу то свою...

Усѣлись рядкомъ. Николка руку ему на плечо положилъ.

— Нѣча, нѣча, Никитичъ, фасонъ держать — простые мы съ тобой люди... а ты все «чика и званія» — ни къ чему все...

— Да шель бы ты, лѣшій тебя дерн, къ Олимпіадѣ — вѣдь безъ зубъ-то, небось, сидишь...

Разошлись по домамъ.

Гвоздь у Никитича заколоченъ въ душу — иакрѣлко...

Ломить у Николушки кости, болить и ноетъ все тѣло — шибко его Никитичъ отдѣлалъ. Даже Олимпіадъ пошелъ сказать, что «болеи», дескать, не могу сегодня работать» — отпустила. Тяжко... Не любить Николка болѣть — немощь свою чувствовать.

Лежитъ Николка на койкѣ и думаетъ. Не мысли, а волины какія-то набѣгаютъ... Вотъ добрая волка подошла... Захлснула, закрутила и унесла...

И не стало немощей: весь онъ въ своемъ же горлышкѣ комочкомъ собрался и тѣла не чувствуетъ. Только на правомъ плечѣ рука чья-то... Воина какого-то. И весь онъ, воинъ-то, бѣлый и золотой и свѣтится.

И свѣта-то, сіянія сколько!

Но не видитъ его Николушка глазами — потому и глазъ то, тоже, какъ бы нѣтъ. А на правомъ плечѣ чувствуетъ. И силу чувствуетъ на правомъ плечѣ такую, что не чета ни горамъ, ни океанамъ. И можетъ эта сила, какъ хочетъ, его повернуть, и нѣтъ ему больше своей воли, а вся воля ему оттуда, съ плеча идетъ. И сладко ему эту волку чувствовать — ничего не страшно за этой рукой и отвѣта ни за что никакого — за все рука на плечѣ отвѣтъ держать...

Какъ подумалъ это, такъ рука и пропала, и снова боль по всему тѣлу пошла и тошнота какая-то.

— Стой, стой! Ты куда же?

— С а м ъ иди...

— Какъ то ись самъ? Не хочу я самъ! не могу я самъ никуда итить!.. — взмолился Николушка: такъ ему руки то этой жалко.

— С а м ъ иди, Николай!

И снова боль разлилась по тѣлу и ломота...

— Господи Іисусе Христе!...

Тихо въ комнатѣ. Часы только стучатъ, да за окномъ разговоры всякіе и голоса слышатся приглушенные.

Всталъ Николка съ койки, вытянулся и пошелъ босой по комнатѣ. Метлу взявъ, повымелъ изъ угловъ и выбросилъ соръ за дверь.

Чудно какъ-то все! И дверь будто не та и все за что ни возьмись — не то: легкое и въ рукѣ не чувствуется.

А сквозь закрытую дверь — видать. И дворъ весь видать, да опять не такой, а желтый какой-то. И деревня, и больница и пріемная и кабинетъ — все просвѣчиваетъ, сквозь все видать, и все — какъ черезъ желтое стекло. Вотъ и Олимпіада надъ больнымъ стоитъ...

Испугался Николушка и закрестился —

— Святъ, святъ, святъ! Навождение! Чистое навождение!

Вытащилъ бумажный образъ святителя Николая Чудотворца, прикрѣпилъ къ дверямъ и смотритъ. А Николай Чудотворецъ, какъ живой, смотритъ на него и

улыбается. Маленький онъ такой, какъ кунолпа, и головой ему киваетъ. Корвбликъ на волнахъ покачивается. А на берегу черновка, и блестятъ, блестятъ на ней кресты...

Бухнулся Нинолка на полъ и замеръ...

Занрестился...

Молится. А въ полу дырку видитъ. А въ дыркѣ — грязь, а въ грязи — муравей...

Выставить на него усы и смотреть —

— Шутъ тебя возьми!...

Поднял Нинолушка голову, а Нинола Угодникъ кланяется ему въ инонѣ:

— Такъ - дескать, - Нинолушка, молодцомъ... хорошо, Нинолушка...

А самъ исчезаетъ, уходитъ, спиной пятится...

Да прямо въ море уходитъ...

И все кланяется... Уходитъ и кланяется... Такъ и пропалъ въ волнахъ.

Глядь — все какъ было. Икона, какъ икона, и стоитъ Николай Чудотворецъ, какъ и былъ нарисованъ...

Чудно, непонятно и страшно...

И хотя странно, радостно канъ-то по свадебному.

Взялъ Николна ведро и пошелъ къ колодцу.

Трудно идти: ноги болить, спина... Навстрѣчу Мареушка — крѣпкая такая, стройная, какъ деревно. Идетъ, вся впередъ подалась. Въ рукахъ чашка широкая, плоская съ нолокомъ. Полна-полиешенька. Въ чашку и смотреть — расплескать боится.

— Постой — говорить — куда тебѣ воду таскать? Ты ведро-то здѣсь оставь, и ужо донесу.

Смотритъ Нинолушка, какъ идетъ Мареушка и дивится — нета она вся и молоно — не молоко... И нѣтъ ея какъ-то, Мареушки, точно молоко само плыветъ по воздуху. И все дѣло въ томъ, чтобъ не расплескать!

— Понимаешь, Николка? — Все дѣло, чтобы не расплескать, только бы не расплескать...

Задумался...

Мареушка съ ведромъ пришла, поставила воду. Стоитъ, уставялась, смотреть на Николку.

— Ты чавай-то глядишь, Мареа Петровна?

— Такъ смотрю... не заказано.

— А все таки?

— И все таки — не заказано...

— А ты садись. Пришла, такъ садись...

— Постой, ты спину-то свою покажи...

— А для ча?

— Я тебѣ масть принесла, отъ нея полегчаетъ. Такъ ты покажи.

Всталъ Нинолка, разстегнуль косоворотку, тащить черезъ голову. Марѣушна помогла. Растрепался. Такъ въ однихъ штанахъ и стоитъ трепаный.

— Батюшки мои! — всплеснула Марѣушка — Ну - ну!...

Ковырнула изъ банки пальцемъ, мазнула, растираетъ по спинѣ...

Руна жесткая и — какъ щетка. Отъ мази холодно, а отъ руки — жаръ.

— Куренокъ ты, а не чеповѣкъ! Поворачивайся!... и хлопъ его по спинѣ.

— Ну, какой же я куренокъ? — обидѣлся.

Руку сжалъ. Локоть согнутый прямо къ лицу Марѣушки суетъ.

— Пощупай!...

— Пощупай! Пигалица — вотъ ты кто!

Надулся Нинолка, покраснѣлъ, кровь въ вискахъ почувствовалъ и въ ушахъ зазвенѣло.

А Марѣушка рядомъ стоитъ, прямо въ лицо ему дышетъ жаромъ. Тонкая она вся, а здоровая, — двужильная.

Поймалъ ее за руку.

— Экъ ее, каная твердая!...

Ударило въ голову...

Налетѣли шивалы-вихри и сразились и ударились одинъ о другой на душѣ у Нинолки. Смѣшалось, закружилось все. Струи какія-то огненно-черныя въ густо синей пучинѣ потенли, понеслись, закружились съ шипѣніемъ и воемъ... И голосъ почудился отзвучный:

— Самъ яди, Нинолай!...

— Не расплеснай, Нинолушна — зазвенѣло въ душѣ...

Ахнулъ Нинолушна. Положилъ на себя крестъ; медленно, четко и сильно —

— разъ, два, три, четыре и поклонился —

И побѣдиль!

Взялъ Марѣушку за плечи и бережно, бережно поцѣловалъ въ лобъ. Чуть-чуть прикоснулся губами, но всю душу свою запечатлѣлъ въ этомъ легкомъ прикосновѣніи....

— Спасибо тебѣ, Марѣушья!...

— За что?

— За молоко спасибо... а еще — за урокъ...

Посмотрѣла на него и — въ ноги —

— Нинолушка, цвѣтикъ мой, не уходи отъ меня!

Плачетъ, заливается, ноги его обняла, прижалась, припала, цѣлуетъ, обливаешь слезами...

— Нииолушка, родный, не уходи!...

А Николка улыбается весь, сияетъ, ке движется...

— Помру я безъ тебя, Нииолушка, охъ, помру!...

— Марёинька, а Марёинька! А ты встань... слышь, штоль? Буде... Не гоже такъ. Да и никуда я отъ тебя не пойду... слышь? Души, вѣдь, мы съ тобой челоуѣчесиѣ... таиѣ, куда же одка душа отъ другой можетъ? — Ниииуда душа отъ души не можетъ, потому — всѣ къ о д к о м у идемъ и всѣ — о д н о. Встань, Марёинька...

Встала. Согнулася вся. Лицо руками закрыла...

— Какъ я теперь одка? Зла-то кругомъ, Господи! — и одна...

— Бога ищи, Марёинька...

— Это во злѣ-то Бога?

— Да, во злѣ. Въ себѣ ищи Бога, потому — и зло въ тебѣ и Богъ... Какъ молоко-то кесла давеча, чтобъ ке расплескать, такъ и живи: в к и м а т е л ь к о, въ себѣ...

— Силь-нѣту-ти, ке привыкла, одна, а кругомъ — адъ...

— А ты, иакъ игла будь: штобъ всюду свою китку протянуть и скрость все пройтись и все къ Богу. Къ иглѣ то иичего ке пристакесть...

— Да какъ же я одна-то?

— А ты молись, вотъ тебя и надоумить.

— Не умѣю...

— На меня-то, небось, что сейчасъ дѣлала? Молилася, вѣдь? Таиѣ и молись — вся!... — Помолчалъ, отвернувшись, потомъ прибавилъ: — Отъ страху молись: пропадаю, десиать, спаси!... Какъ въ морѣ тонуть — пропадаю, погнбаю!.... Окъ тебя и спасеть. А я отъ иого тебя спасу? Отъ Нииитича? Что-жъ въ Никитичѣ-то все зло и,сидить? — Зло-то кру-угомъ! Все — во злѣ!

— Страшно мкѣ одной, Николушка!

— А ты и молись. Какъ страшко, такъ ты сичасъ и молись.

— Да мкѣ и сейчасъ страшко...

— Ну-къ что-жъ, сичасъ и молись...

— Да какъ же?

— Постой...

Вытащилъ Нииолка бумажный образъ Святителя Николая — туда, сюда — ни булавии, иичего не нашель, чтобъ пришилить.

— Ладно, такъ поддержи, а ты молись. Онъ изъ бурн челоуѣиа выносить... Ну? Чего - же ты? Крестъ, крестъ клади наперво... ну, «Во имя Отца и Сыка»...

— Да какъ же это такъ, Николушка?! Господи, Боже мой, вотъ страсть!

— Да таиѣ и говори, да не на меня смотри, а на Него...

— Не могу!

— А ты смоги; вотъ возъмн да смоги, сама смоги...

— Ей, ей — ке могу!

— Экъ въ тебѣ бѣсы-то сидятъ! Отъ сумленія не хочешь... Ты думаешь — бумажка? Ну-къ что-жь, ну и бумажка, а ты и б у м а ж н ѣ - т о п о н л о н и с ь для Бога... Для Бога, неужто не поклонись?! Для Бога... Ну?

Перенрестилась Мареушка широко, размахисто — разъ, другой, третій — то-ропивно, потомъ быстрѣй, быстрѣй и на колѣнн...

Наклоняется Мареушка до самого пола медленно, медленно и чувствуетъ, будто отдааетъ кому-то свою душу и чѣмъ ниже склоняется, тѣмъ больше чувствуетъ.

Прижалась лбомъ нъ холоднымъ кирпичамъ — больно и радостно — точно она семипѣтная и пошла впервой исповѣдываться. И есть у нея отецъ съ матерью и изба и гусн...

Оторвалась Мареушка отъ пола, перекрестилась и снова — земно. Встала и опять, и еще; все скорѣе, скорѣе, жарче, изступленнѣй...

Трахъ, — Дверь настезъ — Никитичъ!...

Выпучилъ глаза, исказилось лицо нечеловѣческой злобой:

— А! Вотъ вы какъ?! — Ладно!...

И съ трескомъ захлопнулъ дверь...

Штукатурка посыпалась съ косяна.

Съ минуту простояли въ оцѣпенѣи.

Схватила Мареушка за голову, упала на табуретку, грохнулась съ размаха руками на столъ и взыла.

Долго ее било.

Николушка въ другой уголъ пошепъ, уткнулся и рабу божью Мареу поминаетъ...

Встала Мареушка, отерла рукавомъ слезы, подошла къ Николушкѣ —

— Покрестѣ меня — говорить.

Тотъ ей лобъ перекрестилъ. Она ему — въ поясъ.

— Прощай, Николушка!

Посмотрѣли другъ другу въ души...

— Прощай, Мареннька, храни тя Христось!

Повернулась и пошла... Тихо такъ прикрыла за собой дверь; только дверная ручка подавалась и зацѣлкнула.

И захлопнуло что-то въ душѣ—...

И легла на плечо рука...

Отверзлись очи и смежило глаза...

Въ свѣтломъ туманѣ видитъ Николушка бѣлаго вонна.

— Аксіось!*) — воеглашаетъ воинъ серебрянымъ голосомъ — звонимъ.
— Аксіось, Аксіось, Аксіось! — трижды проиеслось по земли...

Камень какою-то съ души снотился...

Легко, легко стало, точно стоитъ на вершинѣ горы и обнимаетъ небо и землю.

И видать-то ему съ этой горы —

— Все!...

Заторопился...

Синнуль плисовые штаны, надѣлъ лѣтніе иужицкіе въ синюю полосу, носоворотку бѣлую холщевую натянулъ, поклонился на вся четыре стороны, —

— Простите меня, отцы и братья! —

И пошелъ...

Огородани, мимо изны, по черной землѣ, къ рѣкѣ...

II.

Разлилось до самаго лѣса...

Широко, просторъ, гладь... Солнышко купается въ двухъ небесахъ. Сутолока на берегу, возня, спѣшка — лодчишки къ лѣту готовятся — стучать-звенять въ иолотии и пилы... Сиолой и сыростью пахнетъ...

Пришелъ къ очкастому каюну-то дядѣ — лодчишкѣ:

— Перевезтись бы ииѣ, да только вотъ денегъ нѣту...

— Эге! Да ты, я вижу, иалый не промахъ!

Посиѣялись.

— А что дѣлаешь?

— Да я такъ...

— Доной, штоль, идешь?

— Ни, я такъ: самъ по себѣ.

— Ги... — подумаль: — А мнѣ каиъ разъ перевозчикъ нуженъ...

— Первозчикъ? Ну-къ что-жъ, это можно...

— ... Постой. Приходи ужо... Потолкуемъ...

*) "Аξιος" — слово греческое, въ переводѣ на русск. яз. значить «достойнѣйшій». Въ православной литургикѣ принято, какъ заключительный возгласъ въ чинѣ рукоположенія, въ священнослужительскій санъ, при передачѣ или наложеніи наградъ священнослужителямъ и т. п.

Вечеромъ пришесть къ хозяину.

Столковались: по полъ копейкк и харчъ.

Пошель харчить къ ребятамъ. Посмотрѣли, потолковали, рѣшили, что дуракъ, м улеглись всѣ вповалку на стружкахъ, не раздѣваясь. Никопка тоже. Долго только заснуть не могъ съ непривычки.

А утромъ — ухъ! — Какого тумака получилъ въ бокъ!

— Вставай, сукинъ сынъ: ишь — заря!

Вскочилъ, какъ ошпаренный, глаза вытаращилъ и заулыбался...

Готочуть работники:

— Я — иичаво...

— То-то! Валяй къ лѣсу — ишь народъ шумить.

Отвязалъ — батюшки мои! — какой ковчегъ: — плоскодонку, въ зеленую краску крашениую, усѣлся и давай грести.

— Не свезешь подлу!... И горбылк не смазаны.

Остановился.

— Эй ты, дяденька, слышь штоль, какъ тебя тамъ зовуть...

— Чаво?

— Какъ бѣ миѣ горбыли-то... того... подмазать?

— Ну и подмажь; кто те мѣшаетъ?...

Версты за двѣ унесло ковчегъ съ народомъ отъ пристаки внизъ.

Ну и наkostenялялъ же хозяинъ!

Наkostenялялъ, а жизнь сама по себѣ. Въ жизни — благодать, а что наkostenялялъ, такъ это пустыки — комары тоже мусаются, зато — ишь, м солнышко свѣтитъ, опять же и харчъ не пустой...

И все — слава Богу...

А что у ребятъ все морды насуплены, такъ это потому что — дураки, — думаетъ Николушка...

— Ну и дуракъ! — думаютъ работники — ну м дуракъ! — Всему радъ!...

Жизнь это не разъ - два и не правой - лѣвой; к не, вообще, пойти, притти, взять, отнести, сработать, а — д р о ж а т ь и, дрожа, съ другими дрожаньями соединяться...

Огребаться то труднѣе вышло, чѣмъ думалъ Николушка. Другой перевозчикъ мужикъ умный и огребаться — мастакъ. Огребается мелко и быстро, одними руками работаетъ. А Николка — что есть мочи и всѣмъ тѣломъ иланяется: къ вечеру его и прошибаетъ.

До крестопоклонной недѣли, впрочемъ, дотянулъ отъ зари до зари на веслахъ —

и не почувствовал никакой усталости — «Аксюся» все время звучало въ душѣ серебрянымъ звономъ...

Въ четвергъ на нрестопоклонной — рука.

Твердо лежить на плечѣ, не отпускаетъ. Весь туда Нинолушка и ушелъ: куда - дескать - рука поведетъ. Съ утра былъ не свой и тѣла не чувствовалъ. Не пилъ, не ѣлъ ничего — не до того было.

Отвязалъ лодну, отпихнулся и впрыгнулъ.

Вышелъ на вольную воду — къ лѣсу: бабы, надо быть, первая подойдутъ — на базаръ.

Медленно огребается, за каждымъ движеніемъ своимъ смотритъ и не чувствуетъ ни весла въ рукѣ, ни упругости воли. Какъ по воздуху плыветъ лодка, сама веслами взмахиваетъ.

И ногъ не чувствуетъ — видитъ, что уперлся въ доску, а доски не чувствуетъ.

Бросилъ весла, пощупалъ голову — ни головы, ни рукъ... И только на плечо давить сильно, не такъ, какъ давеча, а сильнѣе, неодинаково, властно... —

чего - то требуетъ...

— Ты чего? — прошепталъ; едва-едва пошевелилъ губами, можетъ быть, подумалъ только...

— Не туда!...

Ясно отвѣтъ почувствовалъ, у себя же въ груди, безъ словъ, приглушено нантъ, едва-едва...

— А нантъ же? — еще тише спросилъ и пригнулъ и весь ушелъ въ сердце...

Нѣтъ отвѣта...

Только лодка медленно, медленно стала поворачиваться и остановилась... Къ лѣсу, нансносокъ; противъ теченія...

Посмотрѣлъ — лѣсъ, лѣсъ безъ конца...

— Туда... шепчетъ въ груди, подъ сердцемъ.

Смотритъ Нинолушка въ лѣсъ и видитъ, какъ вснолыкнулась и побѣжала на него опушка. Но не лодка поплыла къ лѣсному берегу, а берегъ пошелъ на него лѣсной и п р о з р а ч ы й. И виденъ другой сквозь него, настоящій, неподвижный, лѣсный берегъ. Яснѣе становятся очертанія, бѣгутъ зеленія ели; достигли, обняли его и открылась —

зеленая, лѣсная полянка...

Два-три дерева... Старикъ весь бѣлый, въ холщевомъ подрясникѣ стоитъ на полѣняхъ, склонившись передъ деревомъ — молится на маленькій образъ Богоматери... Справа избушка срубчатая, махонькая и колодезь.

Свѣтомъ какимъ-то разсѣяннымъ и ровнымъ озарена полянка...

— Туда, Нинолай!...

Возникнулъ Николка. Схватить весла, чтобы ударить къ лѣсному берегу — глядь, съ городского берега машутъ: — Пе-ре-воз-чикъ!... Пе-ре-воз-чикъ! — едва доносится по разливу...

Какъ быть? Куда?

Сталь поворачивать лодку къ городу — никакъ!

И тутъ не послушался...

Напрягся всѣмъ тѣломъ, рванулъ веслами воду и поплылъ...

Какъ по воздуху скользнула лодка. Духъ захватило, но безпокойно затрепетало сердце.

Летитъ лодка, какъ птица, — плыветъ по воздуху; серебро течетъ, убѣгаетъ назадъ; вспыхиваютъ на немъ золотыя змѣи; дуетъ кто-то въ лицо веселимъ дыханіемъ; и бѣжитъ, приближается берегъ...

Поднялъ Николка весла, и мягко вѣзлась лодка въ песокъ — ш ш ш....

— Пожал-те! — оглянулся и всталъ.

Дѣвушка знакомая и чужая, по крестьянски одѣта, въ платочкѣ...

— Марѣушка!!?..

Увидала его, и пока подтаскивалъ Николушка къ берегу лодку, идя по колѣна въ водѣ, на берегу инкого уже не было...

Долго стоялъ онъ, не выпуская изъ рукъ веревки и недоумѣнно оглядывая берегъ и хлопая по босымъ ногамъ подмоченныя широкія штанины...

И, обрушилась на плечо рука, какъ сталь, какъ желѣзо на сосуды скудельничьи!

Дрогнулъ Николушка и пошатнулся — чуть не раздавила его эта сладостная, блаженная тяжесть тяжести, за которою — сила, повелѣвающая горамъ и океанамъ!..

Туда! Конечно туда и только туда! — Благодарю тебя, Боже, всепрощающій, великій и наставляющій Отецъ!

Къ разсвѣту сердце забилось воскресною радостью, радостью новаго дня. Близко почувствовалъ цѣль, какъ счастливый женихъ...

Легкимъ ходомъ, вприпрыжку, какъ бѣгутъ изъ училища ребята къ мамкинымъ шамъ, спѣшитъ Николка по черной сырой тропинкѣ, весь пропитанный жизнью и радостью, весь сліянный съ землею и небомъ!

Полянку зеленую ждетъ съ иалряжекіемъ, — скоро ли?

Тамъ, въ кругъ зеленой полянки. очертитъ себя отъ всякаго зла, тамъ недвижно распластается на землѣ, прильнетъ сердцемъ къ сердцу, впитаетъ материнскіе соки. Не смерти ждетъ, бѣжавъ отъ міра, въ таинственномъ кругѣ, но жизни, жизни вѣчной въ духѣ и въ Богѣ...

Линкованьемъ дѣвствекой силы трепещутъ молодые, гибкіе члены въ ладъ съ линкованьемъ души.

Послушное Богу дыханье возноситъ хваленія...

Уже начинают рѣдѣть веселыя елочки, лысые проблески побѣжали навстрѣчу, близко опушка, близится, близится цѣль!

Кривенькая стоитъ въ серединѣ полянки избушка съ крестомъ. Рядомъ колодецъ срубчатый и старое дерево.

Ясно почувствовалъ кругъ, вступая —

— вотъ здѣсь...

Даже ногой ступить. Подумалъ, чтобъ не забыть сказать передъ дверью, какъ водится: «Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй насъ».

Какъ вдругъ голосъ услышалъ изъ келіи —

— Амины!

Старецъ четки далъ съ крестикомъ. А четки-то вышли мудренныя: перебираетъ — не молится, молиться станетъ — хватъ, забылъ, перебирать четки!

Ну что ты скажешь?!

А заказано десять тысячъ разъ Іисусову молитву сотворить — какъ хочешь, такъ и считай.

На опушку вышелъ, тамъ облюбовалъ мѣстечко тихое и склонился...

— Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго!

А въ чемъ согрѣшилъ и самъ не знаетъ. Ну, да тамъ видно будетъ, грѣховность-то вся обнаружится. Главное — толцись. И еще — дерзай! — потому и въ тебѣ — Богъ... Богомъ то и дерзай.

Твердить... Все въ лады съ сердцемъ и ровнѣтъ и все сердце свое слушаетъ. Больно ужъ чудно: онъ, Николка-то самъ по себѣ, а сердце — само по себѣ, а почему? — разбери!

— Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго!...

А отъ сердца-то «Господи Іисусе Христе»... по всему тѣлу идетъ, до самыхъ пальцевъ. И не то, чтобы только твердить, а въ кончикахъ пальцевъ отдается — и времени тоже иѣтъ.

Старецъ-то, видно, дѣло понимаетъ.

А твердить въ голосъ требуется — ну и осипъ, и языкъ высохъ, а хорошо!

Главное, тутъ Онъ, вотъ, здѣсь, совсѣмъ близко и ничтошеньки больше не нужно. И радость-то съ Нимъ, — Господи!

А считать опять забылъ — иу какъ теперь старцу исповѣдываться? Сказано десять тысячъ, а на самомъ дѣлѣ? — вѣдь не знаетъ, сколько на самомъ-то дѣлѣ протвердить.

Вечеру чистосердечно старцу во всемъ покаялся.

А старецъ то взявъ четки за крестикъ да по головѣ разъ, другой, третій; потомъ за шиворотъ да подъ колодецъ. Вылилъ ему на голову ведро холодной воды, благословилъ и выгналъ:

— Кши, нши!... — проваливай, дескать.

Такъ нѣчь и проспалъ на землѣ мокрый.

Бормочеть все что то старецъ, бормочеть и будто жуеъ — шевелить губами. И бранится. Молиться начнетъ и опять все въ родѣ, какъ бы бранится — не дай Богъ!

«Отче нашъ» протвердить Николка въ голосъ; какъ «но избави насъ отъ лукаваго» скажетъ, такъ старецъ и вѣплится:

— Яко Твое есть Царствіе... Твое! — во какъ!

А главное, никакъ Николка не пойметъ, почему такъ ужъ это хорошо выходитъ, когда старецъ молиться начнетъ въ голосъ. Точно этого только и ждалъ весь день — и легко и весело и любовно какъ то... Вотъ такъ козломъ бы и пошелъ по полянкѣ отъ восторга, кабы не старецъ, а то опять, чего добраго, четками отдѣлаеъ да подъ колодець. А почему подъ колодець — опять не понять...

Сначала соблазнительно казалось Николкѣ, что старецъ то въ родѣ какъ бы съ Господомъ Богомъ разговариваетъ, да потомъ привыкъ — оченъ ужъ говорить твердо.

— Благослови, отче святыи, грядку полить, потому...

— Врешъ! Все сейчасъ придумалъ... Польешь ужо...

Сѣлъ Николушка, какъ на уголья...

А старецъ прямо въ глаза уставился; смотреть пристально и молчить. потомъ какъ завопить:

— Ну!... Въ чемъ грѣшенъ? Кайся!...

Такъ у Николушки душа въ пятки и ушла...

— Во всемъ, отче святыи, грѣшенъ — не погуби!

И бухъ въ ноги.

— Врешъ! Ни въ чемъ не грѣшенъ особенномъ... Садись и ѣшь... Ни въ чемъ не грѣшенъ... Но — дуракъ! Чего оробѣлъ?

— Я — ничаво...

— Ну и я не особенно. А робѣть — грѣхъ: дерзай! Ты кто? Воинъ?

— Воинъ.

— Ну, такъ и не робѣй!... Бога бойся, одного Бога; Бога, Бога!...

Удралъ Николушка.

Старецъ за нимъ.

— Бога, Бога, одного Бога! — кричитъ вдогонку.

Покачалъ головою старецъ, потомъ улыбнулся, озарилось лицо, какъ у младенца...

Благодарить Бога за духовнаго сына, «егоже послалъ ми еси, недостойному Твоему рабу и егоже возлюбихъ зѣло. Того убо сподоби мя, Владыко, упасти отъ всякаго зла»...

— Смотри, сынъ, за душой, ой смотри! — кричитъ старецъ: — не то какъ разъ обрушится...

— Какъ, то-есть, обрушится?

— Да такъ и обрушится...

— Да что обрушится-то, отче?

— Гора! Гора обрушится... Гора!

— Какая такая гора?

— А — вотъ! Эта гора — видишь?

— Штой-то не вижу...

— В и ж д ь, Николай! Видь, не то — пропадешь... Невидимое видь, не-совмѣстимое совмѣсти, а не то — ка-аюкъ!

— Какое несовмѣстимое?

— А — такое. Живи такъ, точно тебя нѣтъ, совсѣмъ нѣтъ и никогда и не было.... дыра! Понимаешь? А есть Богъ, одинъ Богъ и больше ничего... А тебя иѣтъ!... Богъ! Понимаешь?

— Понимаю...

— И еще такъ живи, точно ты есть. Всегда есть и былъ и будешь... И нынѣ и присио и во вѣки вѣковъ... Всегда!

— И такъ еще живи, чтобы ты передъ самимъ собой на изнанку вывернулся... Какъ тупупъ, на изнанку, на изнанку...

— Ну?

— Ну вотъ... Да вывернувшись, — на свѣтъ, на свѣтъ, на воздухъ! Чтобы все въ тебѣ обнаружилось. Чтобы все видать было, понимаешь? — Все! Вотъ и совмѣсти!

— А главное, когда вывернешься на изнанку — сейчасъ на свѣтъ, на свѣтъ, на свѣтъ... Боже тебя упаси схорониться, прямо «къ нему» въ гости и угодишь...

— Бо-знять што! — испугался Николушка.

Руки раскинулъ вправо и влево, идетъ по ниточкѣ, какъ когда-то, давно, давно, видѣлъ въ циркѣ — человекъ тамъ какой-то обсосанный ходилъ по канату въ туфелькахъ — вотъ-вотъ загремитъ — и музыка нажаривается для храбрости трюмъ-бумъ-дзинъ каной-то, на манеръ галопа...

Вотъ такъ и ходи — надъ бездной... И изворачивайся.

Въ томъ все и дѣло, чтобы ходить по ниточкѣ.

А ходить страшно. Лучше лежать на солнышкѣ, тепло впитывать. Ну, а пошелъ — дѣлать нечего —

— Иди!

Страшно надъ безднами! Только впереди — цѣль: солнце! И топыю въ сознаниі цѣли пропадаетъ, забывается страхъ.

Страхъ за душу.

Прежде не думалъ объ этомъ. Просто тянулся къ солнцу, какъ цвѣтокъ. Забы-

валь про солнце — само свѣтило и грѣло ему. Тянулся къ Богу, о томъ не думая. Борьбы не было, но не было и вѣнца достижений. За него само все дѣлалось. Онъ былъ божьимъ, а не то что сталъ божьимъ. А теперь потянуло самому стать. И бережно собралъ Николушка храмикъ - дарохранительницу сердца и оградилъ. Плотно притворилъ двери сердца. Боже, что услышалъ онъ тамъ за дверьми! Съ какой нечеловѣческой яростью стали осаждать, стучать и ломиться извиѣ. Какъ путникъ, застигнутый на лѣсной дорогѣ зимнею ночью, раскладываетъ костеръ и, въ кругѣ сдавившей его ночной тьмы съ ужасомъ видя зеленое ожерелье свѣтящихся глазъ, подкладываетъ въ костеръ мокрая вѣтви, готовые ежеминутно погаснуть и замкнуть темноту, гдѣ онъ будѣтъ безсиленъ противъ стаи враговъ — такъ укрывалъ Николушка огонекъ души, свѣточъ сердца отъ вѣтровъ и бурь. И когда завывали вѣтры и бились и неистовствовали бури, онъ осѣнялъ себя крестнымъ знаменемъ; творя молитвы и призывая на помощь.

Двери, двери!

Старецъ вскакивалъ съ койки, крестя вокругъ и восклицая «Да воскреснетъ Богъ».

Николушка, дрожа всѣмъ тѣломъ, изступленію молился передъ Нерукотворнымъ Спасомъ, склоняясь до самого пола.

Маленькой золотою искоркой свѣтилась лампадка, освѣщая часть угла.

Въ окно барабанилъ дождь, выла буря и отдаленными раскатами моря грохоталъ и трещалъ лѣсъ...

Медленно и торжественно просовывалась въ епитрахиль сѣдая голова. Коптя, колебалось пламя толстой свѣчи, освѣщая неровными волнами иконы. Медленно склонялась сутулая, сухопарая фигура до самой земли и величественно выростала изъ темноты.

Громкій, сухой, отрывистый, кашляющій голосъ съ рѣзкой, раздѣльною ясностью возглашалъ, какъ бы на весь міръ:

— Благословенъ Богъ нашъ всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ!

Грозно сдвигались сѣдые брови и черные сверкающіе агаты торжествующе и побѣдоносно оглядывали келлію, какъ бы отыскивая невидимыхъ враговъ...

Мягкій и ласковый голосъ Николушки подхватывалъ:

— Слава Тебѣ, Боже нашъ, слава Тебѣ! —

И лилось, лилось до утра.

Счастливые и усталые, изнеможденные, но бодрые сердцемъ, старецъ и юноша впивали утреннюю зарю и въ пожарѣ воскресающей радости пѣли: «Завтра услыши гласъ мой, Царю мой и Боже мой!»

И не было больше упоенной утренней росой земли, не было зеленѣющей природы, не было выкатывающагося и поднимающагося надъ міромъ солнца, а была радость и Богъ!

Всякая грядка была не просто грядка, но кусочек души. Была земля и не было грядки — пришелъ Ни́колушка и вскопалъ. И не то что просто взялъ лопату, поплевалъ и разъ, — два, а сначала полюбилъ, а потомъ вскопалъ. И совсѣмъ не потому, что надо же надъ чѣмъ-нибудь копаться человѣку, но чтобъ все было лучше. Во всемъ. Ко всему такъ и подходилъ.

Вотъ почему копать могъ цѣлый день, безъ передышки, хотя и ослабѣлъ на сухоядѣиѣ у старца.

Копаетъ и улыбается, или сидитъ на корточкахъ и, улыбаясь, смотритъ на зеленый, раскрывающійся лепестокъ. Большое дитя — пѣстунъ дитяти маленькаго. И, какъ дитя, безжалостно вытащитъ потомъ спѣлую, сочную рѣдису и съестъ, такъ и его когда-нибудь съестъ земля — ибо нѣтъ разницы между человѣкомъ и рѣдиской —

— Нѣтъ разницы! Нѣтъ!

И побѣжалъ рассказывать старцу, что «угадалъ» что нѣтъ такой разницы.

Старецъ выслушалъ.

Долго Ни́колушка, улыбаясь, смотрѣлъ въ глаза — что скажетъ.

Повернулъ къ нему голову:

— И впрямь рѣдиска у тебя вмѣсто головы...

— Ну какая же у меня рѣдиска?! и ушелъ, бормоча что-то подъ носъ. Походилъ по огороду, пощипалъ между овощами,

— А рѣдису свою все таки люблю!

И долго еще потомъ ходить, улыбаясь во весь ротъ, кому-то дружественно подмигивая и дѣлая какіе-то жесты...

Что ни день, то поплѣе становилась чаша возношенія, крѣпче сцѣплялись пальцы сложенныхъ рукъ, устремленнѣй глаза, чище и полновѣснѣе алмазы умиленія.

Тамъ, гдѣ небесная лазурь перелливается съ бѣспоснѣжностью святости и золотомъ славы и, клубясь, окружаетъ Великій Источникъ, тамъ, гдѣ безъ звуковъ слышатся хоры, и гудятъ задумчивые и радостные мѣдные и серебряные звоны — тамъ жилъ сокровищемъ сердца!

Вечеромъ въ трепетѣ думалъ напряженно и пламенно: «Да придетъ Царствіе Твое!» и этимъ пыпалъ.

Чувствовалъ, точно огненное вино разливается внутри и жжетъ и пронизываетъ его всего, и онъ горитъ весь, какъ факелъ и медленно таетъ...

И сладостно было это таянне немощей, таянне тѣла, претворяющагося въ духъ...

Какая торжественная звучала въ душѣ Паска!

Тишина свѣтлая дрожала въ сердцѣ.

Готовился къ встрѣчѣ, ждалъ, что вотъ-вотъ услышитъ среди тишины «Гряди ко мнѣ!»

И даже видѣлъ Ж и в о г о, который пройдетъ мимо него и, слегка обернувшись, скажетъ спокойно и ровно: «Гряди по мнѣ!»

И, уже не оборачиваясь, поидетъ дальше въ бѣлыхъ широкихъ одеждахъ, напередъ зная, что не ошибся въ избраніи, что имѣть такой силы, которая могла бы ему не довиноваться.

Такъ и пошелъ съ Пасхой въ душѣ и на устахъ собирать по повелѣнію отца архимандрита на погорѣлую церковь и поспѣть на Троицынъ день къ озеру Свѣтлояру — непременно.

Въ подрясликѣ только непривычно и въ сапогахъ и каблукахъ высокъ и въ носкѣ давить — разулся на первомъ перекресткѣ и фалды подтыкалъ за поясъ — ну ихъ! На слинѣ мѣшечекъ, двумя веревочками черезъ плечи подвязанъ, на груди икона съ ларчикомъ.

Мужики встрѣчные гогочутъ:

— Фигура!

— Ну чего еще тамъ не видали?! Лучше бы пожертвовали копеечку на церковь...

— На какую на церковь?

— Известно на какую — на божію... На погорѣлую церковь собираю, что въ Верхне Сласскомъ селѣ.

— Гм... а для ча собираешь, коли она погорѣлая?

— А на новую.

— На новую? Гм... постой... на, вотъ тебѣ, на новую, во здравіе раба божія Алексія, божія человѣка... слышь, штоль? Сытъ у меня хворый, такъ вотъ — во здравіе...

— Слышу, слышу...

Большое озеро Свѣтлояръ. Во время оно, стоялъ здѣсь городъ Бога живаго новый Иерусалимъ небесный, и самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ возсѣдалъ на Престолѣ Славы.

И славили жители Господа...

Но подступили нечестивые и обложили городъ, угрожая поруганіемъ и безчестіемъ святому Престолу.

Но, какъ не владѣли святые жители никакимъ оружіемъ и не могли отстоять города, то и потопилъ Господь Богъ городъ водами, во спасеніе отъ поруганія...

И легло великое озеро отъ холмовъ до холмовъ окружавшихъ городъ...

Но не замерла жизнь въ подводныхъ чертогахъ и отъ времени слышать человѣки подводные звоны церковныхъ колоколовъ...

Сего ради, и притекли къ озеру Свѣтлояру богомолцы со всѣхъ концовъ земли — будутъ-де звоны слышны въ Троицынъ день...

И великое счастье человѣку, сподобившемуся услышать, какъ зазвонитъ подъ водою къ Достойно соборный колоколъ —

Большое счастье падеть на долю того человека — духовное восприятие откроется ему — имъ же узреть небесное Царство прежде отшествия...

Такъ рассказываютъ — поютъ старики.

А Николушка слушаетъ, разинувши ротъ —

— Ишь ты!

Даже ипоечку позабылъ спросить «на погорѣлую церковь, что въ Верхне Спаскомъ селѣ»...

— И впрямь на Соборной колокольнѣ въ колокола...

— Вотъ, какъ Богъ — святъ!

Поднаперли къ самому берегу — кого только итъ? — Сѣрь, голь, рвань, босота, лапти...

Слушаютъ...

Шей вытянули, головы на бокъ, иные прилегли.

Монахи какіе-то съ иконой пришли, проѣли, проголосили въ разголосъ — кто-что — покадили, покропили и пошли съ пѣснопѣніями на всѣ лады.

— Дяденька, а дяденька, а почему Господь Богъ потопилъ городъ — потопилъ бы лучше поганыхъ?

— Эхва! Куда хватила! Дура-ты, вотъ ты кто: этакъ выходитъ дѣло, всю землю потопить слѣдовало бы... а сказано — потопу не бывать. Поняла? Вся земля — погань! Одинъ онъ, городъ этотъ и былъ, да и на тотъ ополчились — куда ужъ тутъ! Сказано: «се оставляется домъ вашъ пустъ». А кто ко Мнѣ, тотъ бѣжи отъ міра. Такъ во всемъ: Праведниковъ-то Господь Богъ къ себѣ въ ангельское воинство собираетъ...

— А какъ же, дядинька, рассказываютъ, что праведниками міръ стоитъ?

— Ну-къ что-жъ! И стоитъ. Да только не праведниками, а молитвами праведниковъ. Они и молятся объ насъ грѣшныхъ, да не въ міру.

— А какъ же праведники въ городъ жили, иולי не въ міру?

— До времени. И Господь нашъ Иисусъ Христосъ тоже воплотился и въ міру ходилъ до времени. А и какъ святость-то исполнится, такъ сейчасъ — въ воинство. Шырше тамъ для праведниковъ, больше имъ тамъ силы, и молитвы ихъ крѣпче въ безплотномъ мірѣ...

— Да какъ же это такъ, дяденька? — Выходитъ, что какъ человекъ хорошимъ сталъ, такъ сейчасъ и помирать?

— Зачѣмъ помирать? Помирать — выдумки: все это милая одно: все — жизнь безконечная, а коли плоть помретъ, то и слава Богу. Опять же и хороший человекъ это тебѣ не святой. Хорошій человекъ дѣлами живъ, а святой — молитвами... Дѣла-то онъ уже всѣ передѣлалъ...

Чуткая тишина воцарилась.

Слушаютъ, слушаютъ въ безмолвіи сердцами...

Единымъ порывомъ ушли въ глубину водъ, въ самое сердце подводнаго города.

Мелкою рябью серебрится широкое озеро. Синяя глубь сирываетъ отъ міра тайну.

Онѣмѣль и застыль Николушка. Будто не онѣ стоитъ у самаго берега, а кто-то другой, сцѣпленный, скованный, связанный костями и мышцами, не смѣетъ шелохнуться...

И вдругъ закружилось и смѣшалось вокругъ...

Свѣтъ широкій и бѣлый пошелъ со дна, озарилъ золотую поверхность воды и, торжественно, радостно, звонко ударили, загудѣли, запѣли колокола...

Разсыпались, разлетѣлись во всѣ стороны звѣзды и наполнили собою всю толщу воды...

Въ свѣтъ обратилась вода и, освѣщенный изъ самого себя, озарился на днѣ — блистающій бѣлый городъ...

ВИКТОРЪ ЭККЕРСДОРФЪ.

ПАРАДОКСЫ КОММУНИЗМА.

*« La communauté est le terme fatal du socialisme!
Et c'est pour cela que le socialisme n'est rien, n'a
jamais rien été, ne sera jamais rien; car la communauté
c'est la négation dans la nature et dans l'esprit, la
négation au passé, au présent et au futur. »*

PROUDHON.

Социализм скомпрометирован русским коммунизмом. Русский опыт должен был бы произвести революцию в социалистических умах, но это не так легко: ибѣть умовъ болѣе косныхъ, инертныхъ, рабски подражательныхъ, лишенных инициативы. И это понятно: социализмъ есть «опіумъ для народа» и онъ погружаетъ въ догматическій сонъ, усыпляя разумъ и совѣсть. Анулировать русскій опытъ и постараться ничему не научиться — можно двумя путями: или утверждать, что коммунизмъ не имѣетъ ничего общаго съ социализмомъ, или утверждать, что въ Россіи коммунизма никогда не было.

Первый путь философски безсмысленъ, ибо идеалъ социализма есть коммунизмъ. Платонъ, впервые показавшій неумолимо предѣльную идею коммуны, былъ философскимъ отцомъ социализма, которому подражали всѣ социалисты. Социализмъ есть умаленный коммунизмъ, «меньшевизмъ». А такъ какъ русскій народъ во всемъ доходитъ до предѣла, то онъ и предпочелъ испытать «большевизмъ», а не «меньшевизмъ».

Но единство социализма и коммунизма доказывается опытомъ жизни, помимо всякихъ философскихъ соображеній: «единство пролетарскаго фронта» утверждается

вовсе не одними только русскими коммунистами. Если совѣтскій коммунизмъ въ своихъ дипломатическихъ успѣхахъ опирается на поддержку всѣхъ социалистическихъ партій Европы, то и социализмъ европейскій опирается на существованіе большого социалистическаго государства, и знаетъ, что величайшимъ ударомъ для всѣхъ социалистическихъ партій міра было бы сверженіе коммунизма русскими рабочими и крестьянами. Поэтому сколько бы не осуждали социалисты всѣхъ странъ и всѣхъ толковъ «диктаторскіе террористическіе методы большевиковъ», — все же принципиальное единство коммунизма и социализма никогда не можетъ быть ими отрицаемо. Доказательствомъ тому является резолюція Марсельскаго Конгресса Социалистическаго Интернационала 1925 г. по русскому вопросу: «Интернационалъ снова заявляетъ со всею рѣшительностью, что обязанностью всѣхъ социалистическихъ партій... является борьба противъ всякой агрессивной политики, направленной противъ С. С. С. Р. и содѣйствіе установленію мирныхъ политическихъ и хозяйственныхъ отношеній съ Совѣтскимъ Союзомъ. Конгрессъ привѣтствуетъ улучшеніе международнаго положенія С. С. С. Р. и констатируетъ «устраненіе дипломатическаго бойкота, который хотѣли на-

ложить на Советскую Россию *капиталистическія государства*. Такимъ образомъ, Советская Россия противопоставляется, по мнѣнію социалистическаго Интернационала, всѣмъ капиталистическимъ государствамъ въ качествѣ единственнаго социалистическаго. Отчетъ Англійской делегации и отношеніе англійскихъ рабочихъ организаций къ Советской Россіи есть мощное подтвержденіе «единства пролетарскаго фронта».

* * *

Было ли коммунизмомъ то, что происходило въ Россіи? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, мы возьмемъ коммунизмъ въ самомъ подлинномъ, предѣльномъ его выраженіи, *во его идѣ*. Платонъ былъ истиннымъ законодателемъ социализма и коммунизма, навѣн декретировавшимъ его содержаніе. Въ его государствѣ нужно искать смыслъ и сущность всякаго социализма въ его предѣлѣ, и страннымъ образомъ онъ же помогаетъ намъ уразумѣть смыслъ той безсмыслицы, которая творилась въ Россіи.

1. Коммунизмъ есть *законничество*, декретизмъ. — всепроникающее регулированіе нормами. Гражданство вается закономъ, какъ статуя рѣцомъ и иѣтъ никакихъ частей тѣла и души, которыя остались бы неприкосновенными для этого рѣза.

2. Коммунизмъ есть *этатизмъ*, подитизмъ: все концентрируется въ рукахъ государства, общины, коммуны: жизнь, собственность, семья, религія, искусство.

3. Все частное право поглощается публичнымъ правомъ. Платонъ не знаетъ субъективныхъ правъ, непроницаемыхъ для коммуны.

4. Платонъ, какъ и Ленинъ, врагъ демонстраціи и всякой свободы: демонстрація можетъ отмѣнить социализмъ, если социализмъ во время не отмѣнитъ демонстрацію.

5. Коммуна организуется и управляется сверху, олигархически, «философами» компартиі, созерцающими истинныя идеи.

6. Коммуна охраняется «стражами», которые должны быть злы, какъ сторожевые псы — это Чека и въ ней, по мысли Платона, участвуютъ и женщины.

7. Коммунизмъ есть по существу своему военный коммунизмъ и строится какъ на зарѣ. Советскія столовки съ оловянными чашками имѣли своимъ прообразомъ спартанскія сиситіи, увлекавшія Платона.

8. Подобно современному социализму, Платонъ не знаетъ, что дѣлать съ крестьянами: онъ колебался между коммунизмомъ земледѣльцевъ и оставленіемъ имъ частной собственности на землю подъ нонконтролемъ «страней» и правителей философовъ. Современный социализмъ ни на шагъ не продвинулъ рѣшеніе этой проблемы.

9. Платонъ признавалъ только коммунистическое воспитаніе (номсомоль), только коммунистическую поэзію и только коммунистическую музыку (ииканой меланхолической, только бодрый національ!). Не коммунистическіе вѣтры изгонялись.

10. Платонъ уничтожалъ бракъ и семью, что остается постояннымъ идеаломъ для русскаго коммунизма, тщетно бьющагося надъ рѣшеніемъ этой проблемы.

11. Платонъ знаетъ, что коммунизмъ можно осуществить только насильственно, революціонно, посредствомъ преступленія. Онъ предлагалъ перерѣзать всѣхъ старше 14-ти лѣтняго возраста и воспитать новыхъ поновлѣнн въ духѣ коммунизма.

Вотъ гдѣ настоящая «жизненная драма Платона»: онъ хотѣлъ добра, но не знаетъ, что добро, декретированное съ предѣльной насильственностью, превращается въ абсолютное зло. Драма Платона есть драма всего дохристианскаго и вѣдохристианскаго міра: драма закона, фарисейства, безблагодатнаго законничества.

Безблагодатное законничество и политизмъ всегда въ исторіи расцвѣтали, когда увядала христианская жизнь: такъ было въ эпоху ренессанса, когда явились подражатели Платона, которые сохранили и оживили его «утопію» и, передавалъ ее изъ рукъ въ руны, донесли до нашихъ дней. Но античная религія «законовъ» умерла, античный мистическій идеализмъ угасъ и остался жалкій продуктъ безрелигіозно — корыстной души XIX вѣка, носящій названіе «экономическаго материализма». Его идеаль есть «государство свиней», а не государство людей — такъ Платонъ называлъ государство, ставящее своей цѣлью всеобщую сытость и утерьяе всякую связь съ міромъ идей. Марксъ былъ тѣмъ, кто совершилъ окончательный разрывъ коммунизма со всякимъ «міромъ идей». До него всѣ социалисты были болѣе или менѣе идеалистами. Онъ былъ тѣмъ Прометеемъ, который рѣшилъ предоставить «небо воробьямъ», а самому ползать по землѣ и жалить своихъ враговъ въ пату.

Въ такомъ видѣ мы, русскіе, получили

извращенную утопию Платона. Мы получили ее съ Запада со всеми отбросами денационализированной цивилизации: съ экономизмомъ, съ матеріализмомъ, съ этикетомъ «научности», съ классовой неадекватностью, съ интернационаломъ. Платонъ, конечно, богъ философіи. Но чѣмъ прекраснѣе богъ, тѣмъ смѣшнѣе и презрѣннѣе обезьяна бога. И она особенно смѣшна, когда одѣта въ полный европейскій костюмъ.

Пусть же Западъ и русскіе западники не отказываются отъ своихъ обезьянъ, ибо не *русскій* человѣкъ «обезьянку выдумалъ». Нѣтъ ничего болѣе противнаго для русскаго человѣка, какъ законничество, декретизмъ, комиссариатъ и бюрократія, составляющіе сущность социализма, нѣтъ ничего болѣе чуждаго и неумѣстнаго на фонѣ русской природы, ея лѣсовъ, полей и деревень, какъ эти красныя тряпки, и звѣзды, и лозунги. Для социализма нужна каменистая почва лондонскихъ или парижскихъ предмѣстій; въ русскомъ черноземѣ онъ не пускаетъ ростковъ, а лишь перегораютъ въ немъ, какъ падали или навозъ. И пусть этотъ навозъ завалилъ всю русскую землю, не надо землетрясенія, чтобы его стряхнуть: русская земля все растворитъ и переработаетъ тихо и незаметно, себѣ на пользу.

Марксизмъ не нуженъ для крестьянства и крестьянство всегда было не нужно для марксизма. Русская поэзія, русская музыка, русскій языкъ отзываются въѣщать марксизмъ. Какъ тутъ быть? Пришлось измѣнить языкъ, переименовать города и даже переименовать Россію.

* *

Итакъ, гдѣ же коммунизмъ въ Россіи? Покажите его намъ, его нѣтъ нигдѣ! Да, нигдѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ вездѣ. Это тавтологическое свойство Томасъ Моръ выразилъ словомъ «Утопія», т. е. то, что не существуетъ нигдѣ, что не гонится нигуда, пустое мѣсто, ничто. Пустоту нельзя ослышать, она нереальна, но очень реально опустошеніе. И вотъ коммунизмъ, не находя себѣ нигдѣ мѣста и нигдѣ не воплощаясь реально, метаясь по русской землѣ, опустошая лѣса и поля, села и города; и это опустошеніе вполне наглядно и для всѣхъ очевидно. Стремясь «войти въ жизнь» коммунизмъ вытѣснялъ жизнь и сѣялъ смерть, ибо гдѣ есть коммунизмъ, тамъ нѣтъ жизни, а гдѣ есть жизнь, тамъ нѣтъ

коммунизма. Россія умирала поскольку соблюдала коммунистическіе декреты, и жила поскольку ихъ нарушала. Мы ѣли хлѣбъ, ѣли соль, передвигались, занимали квартиры, продавали и покупали, дышали и жили въ *нарушеніе* декретовъ коммунизма, а коммунизмъ, запрещающій свободу торговли, свободу передвиженія, свободу совѣсти, свободу слова, свободу союзовъ, дѣлалъ всякую жизнь подпольной и преступной дѣятельностью. Это былъ самый настоящій, самый подлинный коммунизмъ, изготовленный фармацевтами социализма по рецептамъ Маркса и Энгельса. Кто однажды жилъ и дышалъ этой атмосферой (вѣрнѣе, задыхался въ ней) тотъ не забудетъ никогда и нигдѣ особый запахъ этихъ ядовитыхъ газовъ, этой страшной тлетворности, вызывающей духовную рвоту. Можетъ ли каждый русскій не узнать этотъ знаковый «духъ», который чуть его не удушилъ? Каждая строка Маркса и Энгельса издаетъ этотъ запахъ; имъ отравлены всѣ рѣчи, всѣ писанія социалстовъ. Можетъ ли насъ, русскихъ, интересоватъ, когда новыя фармацевты увѣряютъ насъ, что доза «опіума» была слишкомъ велика, или когда предлагаютъ тотъ же ядъ съ примѣсью другихъ полезныхъ вещей, напр. сахарной воды?

Нѣтъ, русскій коммунизмъ былъ подлиннымъ коммунизмомъ и въ своемъ наступленіи и въ своемъ отступленіи: онъ оставался вѣрнѣе себѣ въ своей борьбѣ съ иррационально-свободной и творчески-пелокорной жизнью. И если геній коммунизма избралъ НЭП, «новый экономическій принципъ» — *свободу торговли*, — то это простое отступленіе коммунизма, отъсѣианнаго жизнью, при которомъ онъ не перестаетъ быть непріятелемъ жизни и угрозой для свободы. Несовѣстность коммунизма и жизненной свободы выступаетъ у насъ въ Россіи особенно ясно именно потому, что мы имѣли самый подлинный и радикальный коммунизмъ. Ядъ извергается или перерабатывается организмомъ именно потому, что онъ есть настоящій ядъ. Въ силу этого русскій опытъ коммунизма остается обязательнымъ для всякаго социалиста. Требовать отъ насъ еще большей вѣрности социализму и коммунизму, чѣмъ та, какую мы проявили, — значитъ требовать гибели всего русскаго народа.

* *

Откуда явилось страшное мнѣніе, что

коммунизм и социализм есть борьба с капитализмом и уничтожение того зла, которое существует в капитализме?

На самом деле коммунизм есть предельный капитализм и освобождение в предельную степень того зла, какое Маркс ставил в упрек капитализму:

Капитализм обращает многих в пролетариат, в рабочих и с развитием своим все большее количество хозяев делает рабочими — коммунизм обращает всех в рабочих, за исключением тех, кто властвует над рабочими.

Капитализм делает свободу договора для рабочего минимальной, почти иллюзорной — коммунизм ее уничтожает совсем.

Капитализм отнимает орудия производства у многих и сосредоточивает их в немногих руках — коммунизм отнимает орудия производства у всех и сосредоточивает в одних руках.

Капитализм уничтожает в значительной степени быт, религию, семью (нак на это злорадно указывал Маркс) — коммунизм отрицает быт, религию, семью совсем.

Капитализм поглощает автономию многих частных хозяйств. Коммунизм уничтожает автономию частного хозяйства совсем.

Коммунизм есть монополизм и суверенный капитализм, в котором права новых «хозяев» безгранично увеличились, а права рабочих безгранично уменьшились. Они собственно рады нуду: ибо раньше рабочие имели право забастовать или перейти к новому хозяину — теперь это невозможно. Прежние хозяева властвовали экономически, но не политически: они не могли судить, управлять, законодательствовать; новые хозяева — делают носителями экономической и политической власти, безгранично более абсолютной и всеобъемлющей, чем власть помещика над крепостными. На них никому жаловаться и от них нискуда уйти. Положение рабочих и крестьян безмерно ухудшается, ибо возможность эксплуатации безмерно увеличивается. То, что новые хозяева приобрели власть не наследованием и не насилием, как старые, а насилем и захватом (революционным путем), нисколько не свидетельствует о их гуманности, а скорее говорит о жестокости, склонности к преступлению и тирании. То, что новый тиран обещает возставшим рабам при свержении

старого тирана, всегда имеет мало цены.

Здесь надо сказать объяснений того, откуда возникло странное мнение, что коммунизм есть «борьба с капиталом». Остроумная демагогическая подмена понятий: коммунисты искренно ненавидят капиталистов, но не капитал; и именно потому ненавидят капиталистов, что любят капитал. Капитал есть экономический фундамент коммунизма, который нуждается в его насаждении и концентрации. Однако, новые капиталисты не любят именовать себя капиталистами и это не только в том смысле, в каком Робеспьер не любил именоваться тираном: нет, скромные права «буржуазии» слишком ничтожны для этого суверенного положения: «капиталист» означает ограниченную, только экономическую силу — здесь же власть неограниченная: экономическая и политическая, необычайная гипертрофия власти, известная никакому историческому государству!

Существует ли качественная разница между капитализмом и коммунизмом или разница существует только в степени?

Конечно, есть разница качественная и принципиальная, как между предельным и приближением к пределу, как между прямой и кривой. Возрастание болельщицы имеет своим предельным смерть. И, конечно, есть качественная разница между болельщицей и смертью. Капиталистическая болельщица общества состоит в *извращении субъективного права*, права собственности, свободы договора, автономии частного хозяйства (подобно тому, как болельщица современной демократии есть извращение политической автономии), это извращение коммунизм предлагает устранить посредством *уничтожения субъективного права*, права собственности, свободы договора, автономии, — т. е. посредством уничтожения того, что в капитализме является остатками прежнего здоровья общества, остатками права и справедливости.

Что можем мы сказать принципиально в защиту капитализма? Конечно, капитализм есть рай земной по сравнению с коммунизмом и в частности рай для рабочих и крестьян: бедняк еще может сделаться средняком, средняк — кулаком... Здесь еще есть надежда на жизнь, на счастье на свободу. Болельщица безнадёжна, ибо еще теплится жизнь. Предпочтем ли мы «стабилизацию нап-

тализма? Въ силу усталости отъ пребыванія въ русскомъ коммунизмѣ, въ силу отвращенія къ опытамъ социальной вивисекціи и дрессировки, въ силу, наконецъ, моральнаго чувства къ остаткамъ права и свободы въ капитализмѣ, — конечно предпочтемъ для себя, для близкихъ и родныхъ, для всего несчастнаго послѣвоеннаго понолбїя. Но кто хочетъ не только передышки, кто смотритъ впередъ, тотъ долженъ помнить, что стабилизациа капитализма есть стабилизациа болѣзни. Она нежелательна и невозможна: болѣзнь не стабильна, она движется или къ выздоровленію или къ ухудшенію и общество не стабильно, оно динамично, оно растетъ или увядаетъ. И нельзя желать стабилизациа болѣзни: плохое утѣшеніе для больного, что пначе будетъ еще хуже; особенно нельзя рекомендовать «стабилизациа» тѣмъ, кто ивиболѣе страдаетъ отъ болѣзни капитализма: существуетъ отчаяніе и оно можетъ предпочесть коммунистическую смерть лишь въ избавленіи отъ невыносимаго положенія (*Tant pis, il faut changer!*).

Однано, вовсе не вѣрно, будто болѣзнь капитализма необходимо и фатально развивается въ сторону концентраціи, имѣющей своимъ предѣломъ коммунизмъ, какъ это думалъ Марксъ. Такой фатальности не существуетъ. И здѣсь, въ своей главной социологической концепціи, марксизмъ терпитъ полное крушеніе.

Коммунизмъ дѣйствительно доводитъ до крайняго предѣла и концентрируетъ всѣ болѣзни капитализма, но коммунизмъ есть не единственное направленіе для развитіи общества: существуетъ другое, противоположное; внутри капитализма возможно обратное движеніе, своего рода самоизлѣченіе и оно необходимо должно ити въ направленіи обратномъ концентраціи, направленіи антикоммунистическомъ — къ децентрализации ивпитала. Такое движеніе мы имѣемъ въ Америкѣ. Рабочіе становятся анціонерами предпріятій. Происходитъ изумительный процессъ демократизациа состава хозяевъ въ промышленности и получателей прибылей. Мы имѣемъ новыя явленія «рабочихъ капиталовъ», появленіемъ которыхъ занимаются спеціальныя рабочія банки. Рабочія организациа въ Америкѣ уже не ограничиваются скромными пѣлами взаимопомощи и организациа забастовокъ — онѣ стали мировой финансовой силой, обсуждающей вопросъ о томъ, не взять ли имъ въ свои руки желѣзныя дороги Америки. Съ другой

стороны, на ряду съ такимъ «рабочимъ капитализмомъ» развивается и капитализмъ «потребительскій», кооперативный. Такъ анціи цѣлага ряда элентрическихъ обществъ перешли въ руки потребителей энергіи. А Кулишеръ вполне справедливо предвидитъ, что большинство старыхъ и «устоявшихся» предпріятій можетъ перейти въ руки рабочихъ союзовъ или кооперативныхъ организациа, а для крупнаго частнаго капиталва останется пѣонерная роль: организациа новыхъ предпріятій и новыхъ отраслей промышленности.

Что это: «рабочій капитализмъ» или социализмъ? Нѣтъ, это крайняя противоположность капиталистической и коммунистической концентраціи. Здѣсь нѣтъ никакой тираніи, никакихъ правонарушеній, никакихъ ограбленій, никакой революціи. Все, что въ капитализмѣ есть здороваго и цѣннаго, здѣсь усиливается и возрождается: все построено на развитіи субъективнаго права, на восстановленіи свободы договора и на развитіи свободы союзовъ, всего того, что отрицается принципиально коммунизмомъ и частично всякимъ социализмомъ. Удивительнымъ образомъ здѣсь сохрняется и всолютная свобода конкуренціи и все то цѣнное, что въ ней заключено; частный предприниматель п частный инициаторъ можетъ оказывать талантливыя всякой коопераціи и всякой рабочей организации; тогда онъ побѣдитъ въ свободномъ состязаніи, но можетъ проиграть и обратное явленіе. То, что здѣсь совершается — есть возстановленіе автономіи частнаго хозяйства, составляющей настоящую и подлинную экономическую и правовую цѣнность антисоциалистическаго характера. Направленіе этого движенія прямо противоположно всякому социализму и коммунизму: черезъ демократизациа промышленности къ идеалу безвластной организациа (анархическій предѣлъ всякаго либерализма).

Откуда могло возникнуть странное мифѣ, что социализмъ и коммунизмъ занимается освобожденіемъ рабочихъ и крестьянъ? Что общаго между коммунизмомъ и рабочими? Откуда явилась мысль, что социализмъ есть единственный отвѣтъ на «рабочій вопросъ»?

Европейскіе рабочие все еще не могутъ догадаться, что социализмъ есть вполне правильный отвѣтъ, но на совсѣмъ иной

вопросъ, мало для нихъ пріятный — на вопросъ: *какъ властвовать надъ рабочими?* Платонъ, творецъ коммунизма, именно такъ понималъ «рабочій вопросъ»: какъ сдѣлать, чтобы правители-философы и стражи властвовали надъ ремесленниками и земледѣльцами? Съ тѣхъ поръ ничего не измѣнилось въ постановкѣ вопроса.

Намъ скажутъ: но неужели можно игнорировать тотъ фактъ, что социалисты и коммунисты заботятся о рабочихъ, о ихъ жизни, о ихъ здоровьи, о количествѣ ихъ труда, даже порою (если они не марксисты) искренно любятъ рабочихъ? Можно ли забыть Жореса, покоящагося въ Пантеонѣ? Это несомнѣнно, и даже необходимо: наѣздики любятъ лошадей, на которой онъ выигрываетъ призы, и погонщики любятъ своего осла; оселя можетъ ему доверитъ свою судьбу: онъ не дастъ ему умереть съ голода, будетъ даже лѣчить и давать отдыхъ; одно, въ чемъ нельзя быть никогда увѣреннымъ: онъ можетъ продать своего осла.

Платонъ требовалъ коммунистической власти надъ рабочими и крестьянами *во имя идеи*; иной «партиецъ» тоже вообразить, что нужно властвовать надъ ними *во имя идеи* и даже видные теоретики партіи иногда къ этому склонялись. Но истинный философъ марксизма не можетъ допустить такого платоническаго идеализма: въ материалистическомъ міросозерцаніи нѣтъ мѣста идеямъ и ничего не дѣлается во имя идеи — все дѣлается во имя интереса и материальной выгоды, все есть надстройка надъ экономическимъ фундаментомъ. Интересъ и материальная выгода властвованія надъ рабочими и крестьянами — очевидны. Таково материалистическое объясненіе существованія коммунистической партіи.

Но, можетъ быть, интересъ и выгода властвующихъ совпадаютъ съ интересомъ и выгодою подвластныхъ? Можетъ быть интересъ партіи совпадаетъ съ интересомъ и выгодами рабочихъ и крестьянъ? Танъ что послѣднимъ выгодно вручить власть «компартіи»? Это означало бы, что ослу выгодно вручить власть погонщику; его собственное благо требуетъ полного повиновенія: тогда онъ будетъ сытъ и цѣлъ. Замѣчательно, что такимъ именно путемъ Амстотель доказывалъ цѣлесообразность рабства — путемъ совпаденія интересовъ: существуютъ рабы по природѣ, ихъ подчиненіе выгодно имъ самимъ. Это разсужденіе будетъ убѣдительнымъ для рабочихъ

и крестьянъ только въ томъ случаѣ, если они признаютъ себя рабами по природѣ или ослами. Русскіе рабочіе и крестьяне давно почерпнули эту мудрость изъ пережитаго трагическаго опыта. Удастся ли ее какъ нибудь и когда нибудь передать западной Европѣ? Но неужели нинаніе рабочіе, кромѣ русскихъ, не догадались о томъ, что социализмъ вообще не имѣетъ ничего общаго съ рабочимъ вопросомъ и нуженъ только тѣмъ, кто никогда не былъ рабочимъ и никогда не собирается имъ стать? Таніе рабочіе есть! Кое-кто до этого додумался, и прежде всего Предсѣдатель Американо-Соціалистической Федерациі Трудящихся, глава и истинный представитель американскаго рабочаго движенія — Самуэль Гомперсъ. Онъ является несомнѣннымъ представителемъ американскаго рабочаго движенія, самаго сильнаго въ смыслѣ организациі и самаго пролетарскаго по своему составу. Оно состоитъ изъ дѣйствительныхъ рабочихъ и опирается на демократически организованные профессиональные союзы и самъ Гомперсъ былъ настоящимъ рабочимъ. И вотъ все это движеніе вовсе не связано съ социалистической идеологіей и даже по своему духу является рѣзко антисоциалистическимъ. Громадный интересъ въ этомъ отношеніи представляетъ посмертная автобиографія Гомперса, только что появившаяся (онъ умеръ въ 1925 г.). Гомперсъ убѣжденъ, что профессиональное рабочее движеніе совершенно не нуждается ни въ какомъ социализмѣ, т. е. социализмъ совсѣмъ не разрѣшаетъ рабочаго вопроса и вообще никакого социальнаго вопроса не разрѣшаетъ: «съ экономической точки зрѣнія вы ошибаетесь (такъ онъ обращается къ социалистамъ), съ социальной точки зрѣнія вы неправы, съ промышленной точки зрѣнія вы невозможны». Этотъ дѣйствительный представитель общественнаго мнѣнія американскихъ рабочихъ, «король четвертаго сословія», наложившій свое «вето» на всѣ проекты признанія большевиновъ, тотъ, согласія котораго президентъ Вильсонъ спрашивалъ передъ объявленіемъ войны — онъ одишъ высказалъ то, что для банальныхъ социалистическихъ писаній является ошеломляющимъ парадоксомъ: что Совѣтская система является *дѣйствительнымъ выраженіемъ социализма*. Вотъ надъ этимъ стоитъ задуматься: глава американскихъ рабочихъ отказался признать коммунизмъ, т. е. онъ преступно нарушаетъ права и интересы рабочихъ. Нужно

еще имѣть въ виду, что Америка есть страна, въ которой лучше всего живется рабочимъ, тогда какъ нигдѣ рабочимъ не живется такъ плохо, какъ въ единственномъ социалистическомъ государствѣ міра.

Но и во Франціи, постоянно носившейся съ социализмомъ, быть мыслителю, уже давно высказавшій то положеніе, что социализмъ совершенно не нуженъ рабочимъ и совершенно не рѣшаетъ рабочего вопроса и социального вопроса. Этимъ мыслителемъ былъ Прудонъ, къ голосу котораго начинаетъ все болѣе и болѣе прислушиваться французскій синдикализмъ; быть можетъ онъ будетъ наконецъ услышанъ и широкими кругами французскихъ рабочихъ. Сила Прудона въ томъ, что онъ принялъ въ свое сердце и выразилъ своимъ разумомъ все цѣнное, благоразумное и правомѣрное, что есть въ стремленіяхъ рабочихъ къ освобожденію и къ борьбѣ съ эксплуатацией. Будучи глубочайшимъ противникомъ капитализма, онъ однако пророчески предвидѣлъ и предсказалъ, что социализмъ и коммунизмъ будутъ еще гораздо худшимъ всеобщимъ угнетеніемъ. Рабочій вопросъ здѣсь рѣшается такъ: все населеніе обращается въ пролетариатъ*) управляемый абсолютной властью такъ называемыхъ «соціалистовъ». Всѣ социалисты на вопросъ о томъ, какъ реализовать ихъ утопіи, отвѣчаютъ одинаково: необходимо немедленно вручить имъ, социалистамъ, всю власть и все богатство страны.***) Такимъ образомъ социалистическіе правители становятся монополиями капиталистами и коммунизмъ превращается въ карриатуру капитализма.***) Вояжи социализма необходимо

становятся эксплуататорами и угнетателями.*) Вотъ почему рабочіе прежде всего, а затѣмъ и всѣ друзья свободы и раскрѣпощенія должны съ отвращеніемъ отбросить такое рѣшеніе социального вопроса. Прудонъ даетъ имъ такой заветъ, въ которомъ выражаетъ свое основное убѣжденіе свое profession de foi и свой критерій:

«Quiconque pour organiser le travail fait appel au pouvoir et au capital a menti, parce que l'organisation du travail doit être le déchéance du capital et du pouvoir».**)

Прудонъ такъ современенъ, такъ свѣжъ и такъ новъ, по сравненію съ рутинной социализма) именно потому, что утверждаетъ антикапитализмъ и антиэтизмъ; его пафосъ есть пафосъ свободы, права и справедливости, и коммунизмъ онъ отвергаетъ, какъ абсолютное нарушеніе свободы, какъ худшій видъ монополизма капитализма и государственнаго абсолютизма. Принципъ коммунизма, говоритъ Прудонъ, есть диктатура: диктатура индустріи, диктатура торговли, диктатура мысли, диктатура социальной жизни и частной жизни, диктатура — везде. Такова его догма, въ согласіи съ Платономъ, Робеспьеромъ, Наполеономъ и Луи Блаломъ. Коммунизмъ неизбѣжно приводитъ къ абсолютизму. И тѣсно указаніе на то, что это абсолютизмъ «переходный»: «La transition est éternelle!»***)

Прудонъ былъ самоучкой въ философіи и не обладалъ философскимъ богатствомъ, но все-же мы не встречаемъ у него той «нищеты философіи», которую неизбѣжно обнаруживаетъ Марксъ и за нимъ современные социалисты. Прудонъ умѣетъ вни-

prend plus et pourtant c'est indubitable» (ib. 301). «Il n'y a rien dans l'utopie socialiste qui ne se retrouve dans la routine propriétaire» (ib. 293).

*) «Inégalité dans le partage des biens... voilà ce que veulent ces réformateurs hypocrites, à qui la justice, la raison, la science ne sont rien pourvu qu'ils commandent aux autres et qu'ils jouissent. Ce sont, en tout, des partisans déguisés de la propriété: ils commencent par prêcher le communisme, puis ils confisquent la communauté au profit de leur ventre». ib. 276-277.

**) Ib. 310.

***) Ib. 301. Коммунизмъ есть полицейская организація индустріи. Ib. 293.

*) «Chacun est ouvrier national, et travaille au compte de l'État, qui ne paye personne»... Proudhon. Philos. de la misère. Oeuvres compl. Paris 1923. Ed. Marcel Rivière. Vol. II, p. 284.

**) Ib. 270, 272.

***) «Chaque fois qu'il essaye de se reproduire il se résout en une caricature de la propriété». Ib. 258. Когда Прудонъ нападаетъ на собственность, онъ всегда имѣетъ въ виду капиталистическую собственность. Для него ясно, что коммунизмъ есть предѣльный капитализмъ: «La communauté c'est la propriété! Ceci ne se com-

дѣть сущность и чувствует историческую связь идей. Онъ понимает напр., что коммунизмъ есть предѣльное выявление сущности социализма*), онъ чувствует, что Платонъ выразилъ идею коммуны.

* * *

Прошли долгіе вѣка индивидуальной тираніи и индивидуальнаго преступленія и наступилъ вѣкъ социальной тираніи и социальнаго преступленія. Соціальное преступленіе безконечно страшнѣе индивидуальнаго. Одинъ депутатъ коммунистъ во французскомъ парламентѣ, отвѣчая на обвиненія партіи въ убійствѣ лицъ, присутствовавшихъ на избирательномъ собраніи, сказалъ: «мы не признаемъ индивидуальнаго террора, мы признаемъ только массовый». Это значитъ: мы кладемъ въ основу принципъ социальнаго преступленія. Задача международнаго коммунизма организовать социальное преступленіе «въ мировомъ масштабѣ». Индивидуальное преступленіе проходитъ, забывается; социальное преступленіе пребываетъ, увѣковѣчивается памятниками, на немъ воздвигается мнимое благосостояніе презрѣнныхъ массъ, оно не знаетъ раскаянія, ибо легализуется, возводится въ законъ, въ принципъ, въ идею. Революціонная идеологія есть самооправданіе и самовосхваленіе социальнаго преступленія; но точно также идеологія тираническо-инквизиціонная; и каждый революціонеръ — это надо помнить — мгновенно превращается въ великаго или маленькаго инквизитора. Отъ *contrat social* Руссо до коммунистическаго манифеста продолжалась разработка идеологіи социальнаго преступленія и социальной тираніи. Сходство того и другого въ томъ, что *volonté générale*, *la commune* желала совершать преступленія и провозглашала: все позволено во имя коллектива.

Идеологія преступленія знаетъ два пути: одинъ — отрицаніе всякихъ абсолютныхъ (мистическихъ) запретовъ, «все позволено» и нѣтъ различія между добромъ и зломъ; другой путь — оправданіе преступленія какой либо возвышенной и обыкновенно безконечно далекой цѣлью. Руссо, Робеспьеръ и всѣ сентиментально-риторическіе

палачи революціи избирали второй путь. Марксистскій коммунизмъ избралъ оба. Онъ поставилъ проблему сначала такъ: какое міросозерцаніе отрицаетъ преступность преступленія и даетъ «все позволено»? И нашелъ рѣшеніе: безрелигіозный матеріализмъ. Достоевскій раскрылъ смыслъ этой діалектики преступленія. Безрелигіозный матеріализмъ есть то міросозерцаніе, на которомъ марксистъ де-Садъ съ изумительной послѣдовательностью строить свое кощунственное обоснованіе преступленія и вражды къ Богу. Марксистъ во всемъ несамостоятельный эклектикъ, и здѣсь имѣетъ за собою солидный авторитетъ. Де-Садъ отлично знаетъ и діалектику «экспроприации экспроприаторовъ», Онъ именно утверждаетъ, что всѣ суть грабители и ничтожества, а потому всѣхъ можно грабить и уничтожать. Онъ стоитъ только на несравненно болѣе невинной точкѣ зрѣнія индивидуальнаго преступленія. Для него преступленіе и ненависть есть еще *Privatsache*.

Напротивъ, Марксистъ социализировалъ, обобществилъ ненависть. Впрочемъ, всякая революція обобществляетъ орудія производства преступленія: гильотина не можетъ быть частной собственностью. Этого не допускаетъ принципъ социализации преступленія.

Самыя великія преступленія, совершенныя на землѣ — были социальными преступленіями. Они не были совершены индивидуальными преступниками, корыстолюбцами или безумцами, рисковавшими головою. Достаточно вспомнить отравленіе Сократа и распятіе Христа. Преступленія революцій тоже были социальными организованными и социально оправданными преступленіями и они имѣли своихъ теоретиковъ и свою идеологію. Тотъ, кто наблюдалъ самъ или созерцалъ въ памяти исторіи ту низкую жажду преступленія, которая неудержимо захватываетъ революціонную чернь и революціонныхъ инквизиторовъ, не можетъ не спросить себя: неужели «гуманно прогрессивныя» идеи какого нибудь Руссо или Маркса сами по себѣ и непосредственно рождаютъ эту злобу? Или, напротивъ, всѣ поддонки души и подонки человечества жадно схватились за какую то «идею», чтобы имѣть право совершать преступленія? «Идея» эта, большей частью, никѣмъ ясно не мыслится, а весьма различна въ различные вѣка, но одно неизмѣнно и устойчиво: наличность «добровольцевъ», жаждущихъ броситься совершать

*) «Социализмъ» и «коммунизмъ» вездѣ употребляются *promiscue*. См. напр. ib. 280: «La communauté ou le Socialisme»...

безнаказанным и оправданным преступлением.

Существуют ли революционеры и великие инквизиторы, которые до конца уговорили себя, что совершаемые ими преступления суть подвиги? Едва-ли. Достоевский колебался в ответе на этот вопрос. Но если бы такое самоубеждение было достигнуто, то, конечно, это было бы предлогом преступности. Ибо, если Сократ считал предлогом глупости дурака, считающего себя мудрецом, то предлог низости — это злодей, воображающий себя благодетелем человечества.

Такого рода благодетели и друзья человечества редко стоят на точке зренья неразличения добра и зла; чаще всего они предпочитают оправдывать зло какой-либо прекрасной и безконечной далекой целью: террор, диктатура, тирания «к сожалению необходимы» для грядущего царства свободы, которое, конечно, придет не скоро, очень не скоро. Если официальные и прогрессивные историки французской революции несколько смущенно говорят о Сентябрьской резне, как «излишней жестокости», которая, однако, дала возможность *многочаго достигнуть* в смысле республиканского благосостояния, — то все же они должны признать, что грядущее царство свободы, требуемое теорией прогресса, по прежнему предстать в безконечном удалении и необходимы «к сожалению» новые жертвы, чтобы еще приблизиться к этому светлому царству... и т. д. до безконечности. Безконечно даленный идеал обезпечивает безконечную возможность совершения преступлений, любовь к дальнему санкционирует безконечную ненависть к ближнему.

Таковы революционеры — прогрессивный принцип, оправдывающий преступление. На нем покоится теория социальной революции и диктатуры пролетариата, на нем покоится коммунизм и в значительной степени современный социализм. И он в известном моменте логически и исторически совпадает с консервативно-инквизиционным принципом. Тот и другой имеют общую предпосылку в своей политике. Она навѣки запечатлена Каиафой:

«Вы ничего не знаете и не подумаете, что лучше намъ, чтобы одинъ человекъ умеръ за людей, нежели, чтобы весь народъ погибъ».

Вотъ вѣчная формула социального оправдания преступления: весь народъ — это

ла сошпше, ноллективъ. Согласно этой формулѣ былъ распятъ Сынъ Человѣческій и долго еще будутъ распинаться сыны человѣческіе.

Можно безконечно измѣнять и ослаблять содержаніе этой формулы, но она всегда останется формулой преступления; можно сказать: лучше у одного отнять, нежели чтобы другіе были лишены... Лучше одного лишить правъ и унижить, нежели чтобы другіе были лишены правъ и унижены... и т. п. *) Однако никогда и ни въ какихъ революціяхъ она не применялась въ такомъ ослабленномъ видѣ: безкровныхъ революцій не бываетъ.

Но формула Каиафы вовсе не есть только революціонная формула: Каиафа не былъ революціонеромъ и Сократъ былъ отравленъ не революціоннымъ, а консервативно-реакціоннымъ демократическимъ большинствомъ. Здѣсь должно наступить иѣкоторое смятеніе въ головахъ у тѣхъ, кто отождествляетъ консерватизмъ съ добромъ и революціонность со зломъ, совершенно тѣмъ же, какъ и у тѣхъ, кто поступаетъ наоборотъ; то и другое есть особая форма моральнаго идиотизма, распространившагося въ XIX вѣкѣ. Прогрессисты и консерваторы, революционеры и реакционеры могутъ совпадать въ своемъ отношеніи къ социально-оправданному преступленію. Революціонеръ, захватившій власть, мгновенно становится охранителемъ и инквизиторомъ. «Великій инквизиторъ» тождественъ съ Шиталсвмъ — онъ есть послѣднее слово реакціоннаго рабства и послѣднее слово прогрессивно-коммунистической религіи человечества. Пунктъ тождества того и другого есть абсолютное уничтоженіе индивидуальной свободы и свободной индивидуальности. Это и есть сущность преступленія (человѣкоубійство), и революціонеръ, напр. Марксъ, болѣе чѣмъ кто либо обязанъ признать свою «диктатуру пролетариата» — преступленіемъ, равно какъ «деспотическое вторженіе въ право собственности» (вы-

*) Пусть не скажетъ кто либо, что неправда этой формулы раскрыта Кантомъ: дѣйствуй такъ, чтобы *человѣчество*, какъ въ твоёмъ лицѣ, такъ и въ лицѣ наждаго другого, никогда не было для тебя только средствомъ, а всегда вмѣстѣ съ тѣмъ и цѣлью. Эту формулу соблюдать и Робеспьеръ: *человѣчество* всегда было для него цѣлью, даже въ лицѣ назимыхъ!

раженіе коммунистическаго манифеста), другими словами, грабежъ и убійство, — ибо принципомъ всякой оцѣнки является для него «царство свободы».

Но существуетъ и другое міросозерцаніе: такое, которое съ отвращеніемъ отвергаетъ всякое благосостояніе, построенное на человѣкоубійствѣ, всякое обогащеніе, построенное на отнятіи, всякое освобожденіе, построенное на порабоженіи.

Нельзя разрѣшить себѣ преступленіе, хотя бы оно было уничтоженіемъ скверной старушенки или мученіемъ ребенка, необходимымъ для «блага человѣчества». А если разрѣшить, то это значитъ встать на путь Каиафы. Для христіанина вопросъ этотъ рѣшенъ. Но и для не христіанина, въ сердцѣ котораго есть еще законъ совѣсти, въ душѣ котораго есть еще честь и справедливость — вопросъ рѣшается также. Если бы дѣйствительно удалось на нѣкоторыхъ «необходимыхъ и неизбежныхъ» преступленіяхъ построить общее благосостояніе, обогащеніе и даже справедливое устройство, то оно было бы особенно мерзкимъ, гнуснымъ и обреченнымъ на вѣчное проклятіе и свою удачею безмѣрно увеличило бы тяжесть грѣха и преступленія. Есть ли что презрѣннѣе преступника, устроившаго на плодахъ преступленія ти,

хую, скромную, добродѣтельную семейную жизнь? А если такая жизнь устраняется не индивидуальнымъ, а социальнымъ преступленіемъ, то ее называютъ «завоеваніями революціи»! Только низкая чернь, не знающая никакой чести, можетъ мечтать о честной и мирной жизни добрыхъ гражданъ, которая будетъ построена на убійствѣ Андре Шенье, Лавуазье, короля и королевъ и безчисленныхъ, невинно-казненныхъ жертвъ.

Удавшееся преступленіе, конечно, хуже неудавшагося. Но великая милость Providentia состоитъ въ томъ, что революціи никогда не удаются, также какъ и тираніи: онѣ разрушаются тираніями, также какъ и тираніи разрушаются революціями. И дурная безконечность этого порочнаго круга, которую замѣтилъ еще Платонъ, хотя и не зналъ истиннаго выхода изъ нея, есть дурная безконечность грѣха и преступленія. Достаточно какой нибудь революціи провозгласить: «хлѣбъ, миръ и свобода» (а это провозглашали всѣ революціи), — какъ начинается голодъ, война и тиранія! Въ этомъ «Мнѣ отмщеніе и Азъ воздамъ», въ этомъ великая милость Божія не дающая человѣку успокоиться на преступленіи и на плодахъ его.

Б. Вышеславцевъ.

АНГЛО-КАТОЛИЧЕСТВО *)

Терминомъ Англо-Католичество обычно обозначается возрожденіе, происшедшее въ англійской церкви, началомъ котораго принято считать 1833 годъ. На самомъ же дѣлѣ зарожденіе англо-натоличества относится къ несравненно болѣе раннему періоду — къ моменту разрыва англійской церкви съ Римомъ, при Генрихѣ VIII, и къ царствованію королевы Елизаветы, въ 1559 году. Носителями этого движенія были люди, вѣрившіе, что можно оставаться натоликами не будучи, папистами; пастыри ихъ въ одно и тоже время признавали и чтили Кальвина и Лютера и крѣпко держались церковныхъ учрежденій: символа вѣры, апостольски-преемственнаго служенія трехъ степеней, таинства, и ученія о видимой церкви. Начиная съ 1560 года, утвержденія эти оспаривались въ англиканской церкви сторонниками противоположнаго теченія — пуританами. Въ 1642 году, когда въ странѣ разгорѣлась гражданская война, расколъ достигъ наивысшей точки. Хотя эта война, собственно говоря, и не являлась войной религіозной, но въ самой основѣ ея были религіозный принципъ. Также не подлежитъ никакому сомнѣнію, что всѣ англо-натолики были сторонниками Карла I. Побѣда 1645 года привела къ ашафоту сначала Архіепископа Кэнтерберійскаго, Вильгельма Лоуда, а нѣсколько позднѣе и самаго короля. «Молитвенникъ», употреблявшійся при богослуженіи, былъ уничтоженъ, епископы лишены сана. Въ 1662 году вліянію наль-

винизма наступилъ нонецъ и основы англо-натолицизма были ясно изложены въ вышеупомянутомъ молитвенникѣ. Однако этимъ не прекратился расколъ, такъ какъ въ душѣ многіе все еще оставались пуританами и только внѣшнее приняло новое ученіе. Послѣ революціи 1688 года внутренній расколъ настолько усилился, что Архіепископъ Кэнтерберійскій, Вильгельмъ Санкрофтъ, и девять другихъ англійскихъ епископовъ отказались присягнуть новымъ монархамъ-Вильгельму III и Маріи I, и были лишены сана. Также судьба постигла многіхъ пастырей, твердо державшихся англо-католическаго ученія. Всѣ низложенные епископы и священники замѣнялись такъ называемыми «Latitudinarians» или членами «Low Church» (той части церкви, которая не признавала традиціоннаго, консервативнаго ученія церкви). Самыя наименованія «High Church» и «Low Church» возникли въ это время. Нынѣшнихъ измѣненій въ «Молитвенникъ» и въ уставы церкви не было внесено, но церковное управленіе перешло въ руки епископовъ, большинство которыхъ явно не сочувствовали англо-католикамъ. Восшествіе на престолъ Брауншвейгской династіи въ 1714 году окончательно закрѣпило это направленіе, и въ продолженіи всего 18-го вѣка большинство епископовъ принадлежало къ «Low Church». Послѣ 1717 г. было запрещено созывать никакіе либо синоды или соборы для рѣшенія споровъ, и епископы пономрю подчинились этому постановленію. Но принципы англо-натолическаго ученія не погибли: они все еще жили среди преемниковъ тѣхъ епископовъ и священниковъ, которые нѣкогда были лишены сана въ 1689 году (такъ называемые «не-присягнувшіе»). Они также были еще свѣжи

*) Статья эта написана специально для журнала «Путь» виднымъ представителемъ англо-натолическаго теченія С. Л. Оллардомъ.

въ сердцахъ многихъ священнослужителей и мирянъ среди англиканской церкви.

Именно эти англо-католики XVI, XVII и XVIII вѣковъ были самыми выдающимися богословами англиканской церкви. Они ведутъ свое начало отъ Ричарда Хукера (1553 — 1600). Среди нихъ былъ Епископъ Эндрюсъ (1555 — 1626) Авраамъ, Лоудъ (1573 — 1625), Гербертъ Торидайкъ (1598 — 1672), Иеремія Тейлоръ (1613 — 1667) и много другихъ, вплоть до епископа Томаса Вильсонъ (1663 — 1755).

Ихъ богословское учение было кратко выражено I. Н. Ньюманомъ въ слѣдующихъ словахъ: «Мы можемъ, какъ Брэмхоль, признавать призваніе всѣхъ святыхъ; мы можемъ, какъ Эндрюсъ, признавать въ литургіи все кромѣ пресуществленія, или, какъ Хукеръ, считать, что пресуществленіе это вопросъ, по которому не должно было происходить распри среди церквей: мы можемъ, подобно Хаммонду, считать, что Вселенскій Соборъ никогда не могъ и никогда и въ будущемъ не будетъ въ состояніи ошибиться въ вопросѣ вѣры; мы можемъ, какъ Буль, признавать, что человѣкъ потерялъ благодать послѣ грѣхопаденія; или, подобно Торидайку, что покаяніемъ можно искупить грѣхи совершенные послѣ крещенія; или, подобно Пьерсону, что Всемогушество имени Іисуса дѣйствуетъ только въ католической церкви».

Въ Англіи въ концѣ XVIII-го вѣка англо-католическое учение все еще было живо, а еще болѣе энергично исповѣдывали его многіе епископы и священники въ Шотландіи и многіе члены англиканской церкви въ Ирландіи и въ Соединенныхъ Штатахъ. Въ Англіи же въ дѣйствительности оно было замѣнено ученіемъ менѣе требовательнымъ, пренебрегавшимъ постомъ, ежедневными службами и удовлетворявшимся очень рѣдкимъ совершеніемъ таинства Евхаристіи. Обычно протекали довольно длинныя сроки между отдѣльными конфирмаціями, да и тогда совершались они совершенно механически. Духовный уровень англиской церкви столь лѣтъ тому назадъ возбуждалъ большія опасенія у всякаго любящаго сына церкви.

Два раза въ теченіе XVIII вѣка происходило религиозное возрожденіе. Первое было руководимо Чарльзомъ Уэслеемъ, а второе вылилось въ форму евангелическаго движенія. Первое отошло отъ церкви, основавъ различныя группы методистовъ. Евангелисты же, хотя по

ученію они первоначально и принадлежали скорѣе къ кальвинистамъ, въ общемъ не затронули ученія церкви. Въ общественномъ же направленіи они достигли нѣкоторыхъ важныхъ и благотворныхъ реформъ, какъ на примѣръ уничтоженія рабства.

Нѣкоторое вліяніе на интеллигентные классы оказала небольшая группа мыслителей либеральнаго направленія, но они довольно безнадежно смотрѣли на состояніе церкви. Ихъ руководитель Арнольдъ, директоръ школы мальчиковъ, Рэббъ, говорилъ въ 1832 году: «Нѣтъ той человѣческой силы, которая могла бы спасти церковь, стоящую на теперешнемъ уровнѣ». Въ Англіи началась эпоха великихъ политическихъ реформъ. Революціи удалось избѣгнуть, но та правительственная система, которая существовала въ 1688 году, т. е. собственно говоря, олигархія, была измѣнена въ самомъ корнѣ своемъ. Казалось одно время, что и церкви суждено раздѣлить ту же участь. Докторъ Арнольдъ настойчиво проводилъ мысль о необходимости присоединить, посредствомъ парламентскаго акта, къ англиканской церкви всѣ различныя церковныя секты, за исключеніемъ римскихъ католиковъ и унитаріевъ.

Именно въ эту эпоху церковнаго упадка выявило свою силу англо-католическое учение. Стали раздаваться по всей Англіи голоса священниковъ и епископовъ, проповѣдывавшихъ его. Особенно выделялись среди нихъ Джонъ Кэблъ (1792 — 1866) Оксфордскаго университета, блестящій ученый Кэмбриджа, Хью Джемсъ Розъ (1795 — 1838). 14 іюля 1833 года Кэблъ произнесъ проповѣдь въ Оксфордѣ на тему о національномъ апостольствѣ. Въ этой проповѣди онъ пробудилъ своихъ слушателей къ сознанію того, что церковь есть божественное учрежденіе, а епископы преемники апостоловъ Господа Нашего. Десять дней послѣ этой проповѣди къ Розу въ его домъ въ Хэдлей собрались четыре священника и у нихъ произошло совместное засѣданіе. Двое изъ нихъ были учениками Кэблъ: Фрудъ (1803 — 1836) и Персиваль (1799 — 1853). Остальные двое были: выдающійся ученый города Дублина, жившій въ Оксфордѣ, Сэръ Вильгельмъ Палмеръ (1803 — 1885) и самъ Розъ. Они рѣшились бороться за ученіе апостольскаго преемства и за неприкосновенность принятаго въ церковныхъ службахъ молитвенника, начавъ свою борьбу

съ воззванія къ Архіепископу Кэтерберійскому. Гораздо болѣе вліянія имѣли короткія брошюры, называемыя «Современные Листки», которые стали издаваться нѣсколькими недѣлями позднѣе, 9 сентябръ 1833 года. Г. Ньюманомъ (1801 — 1890) Какъ и Кэбль и Фрудъ, Ньюманъ былъ бывшимъ студентомъ Оксфорда (Оріель Колледжъ). Сначала онъ былъ подъ вліяніемъ евангелическаго ученія, потомъ либеральнаго, но черезъ Кэбля и Фруда онъ познакомился съ англо-католическимъ движеніемъ. Листки произвели громадное впечатлѣніе. Ньюманъ самъ написалъ первые три. Кэбль, Фрудъ, Персиваль и Палмеръ всѣ сотрудничали, а въ декабрѣ одинъ изъ самыхъ выдающихся оксфордскихъ ученыхъ того времени, докторъ Эдуардъ Пюзей (1800 — 1882) присоединился къ нимъ. Движеніе это получило два названія: «Трантаріанизъ», отъ слова «трактъ» — листокъ и «Пюзейстсъ» отъ имени Пюзей, одного изъ руководителей движенія. Въ 1833 году Пюзей былъ также профессоромъ еврейскаго языка и настоятелемъ Крайстъ Чэрчъ (церкви во имя Христа) въ Оксфордѣ. Онъ былъ, какъ и Кэбль, Фрудъ и Ньюманъ бывшимъ студентомъ Оріеля. Съ самаго начала, въ 1833 году до 1845 года возрожденческое движеніе сосредоточивалось въ Оксфордѣ. Ньюманъ и Пюзей оба жили тамъ. Хотя Кэбль и былъ настоятелемъ при церкви Херслей, около Винчестера, но до 1841 года онъ также состоялъ профессоромъ поэзіи при университетѣ. Многие изъ послѣдователей этого движенія принадлежали къ числу студентовъ этого университета. Проповѣди Ньюмана въ университетской церкви были не менѣе слышны и выдающіяся чѣмъ «Современные Листки». Ньюманъ былъ настоятелемъ этой церкви до 1843-го года. Эти проповѣди выявили всю нравственную и духовную силу, скрывавшуюся въ этомъ движеніи. Никто Шартъ, принадлежавшій къ пресвитеріанской церкви и не участвовавшій въ возрожденческомъ движеніи, писалъ объ этихъ проповѣдяхъ: «Прослушавъ таную проповѣдь, быть можетъ, вы покинете церковь, не убѣдившись въ справедливости именно тѣхъ истинъ, которыя проповѣдывались въ «High Church». Но падо было бы обладать необычайной духовной жесткостью и отсутствіемъ чуткости, чтобы такая проповѣдь не заставила васъ съ мучительной тоской ненавидѣть всякую грубость, эгоизмъ, всю суету мірскую,

чтобы она не приблизила вашу душу къ міру духовному».

Это движеніе громко провозглашало истину Святой Апостольской Каеолической церкви; святость ея таинствъ и служенія. Эта истина давно уже, въ теченіе полстолѣтія была въ законѣ въ Англіи. Съ первыхъ шаговъ казалось бы, что духовная и умственная сила, которыми располагало движеніе, сдѣлать всѣ преграды на своемъ пути: но затрудненія не преминули возникнуть. Оно подверглось нападкамъ и со стороны римскаго католицизма и со стороны евангелической и либеральной церкви. Въ Оксфордѣ цѣлая группа послѣдователей движенія подъ вліяніемъ этихъ нападокъ перешла къ Риму, считая что онъ одинъ только удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ идеальной церкви. Самъ Ньюманъ сталъ сомнѣваться. Тѣмъ временемъ старѣйшіе среди оксфордскихъ богослововъ стали утверждать, что движеніе пропитано папистскимъ духомъ. Въ 1843 году Пюзей былъ имъ лишенъ права проповѣдывать въ Университетѣ въ теченіе двухъ лѣтъ; а немного позднѣе Ньюманъ покинулъ свой приходъ Св. Маріи и удалился въ Литльморъ, небольшая деревушка, расположенная неподалеку отъ его прежняго прихода. Этимъ шагомъ онъ старался, насколько было возможно, отрѣшиться отъ всякаго вліянія и давленія на Оксфордъ. Это былъ чрезвычайно благородный поступокъ, такъ какъ въ то время вся самая талантливая и многообещающая молодежь готова была слушать его и слѣдовать за нимъ. Послѣдствіемъ этого было усиленіе тяготѣнія къ Риму, вплоть до 1845 года, когда глава этого направленія, священникъ В. Г. Уардъ (окончившій Бэліолъ Колледжъ), былъ лишенъ своего сана, а написанная имъ книга — осуждена. Это вызвало усиленный отливъ къ Риму, закончившійся принятіемъ Ньюмана въ лоно католической церкви. Этимъ заканчивается первый періодъ возрожденческаго движенія.

Кэбль и Пюзей оставались непоколебимы и за ними стояли первые послѣдователи движенія. Проповѣдь ихъ была перенесена въ крупные города и Лондонъ, скорѣе чѣмъ Оксфордъ, сдѣлался центромъ движенія. Оно проникло также въ Кэмбриджъ. Тамъ англо-католическая группа, въ особенности А. Дж. Бересфордъ, Хоупъ и священникъ М. Ниль много сдѣлали, чтобы распространить новое уче-

ние. Новая паника, вызванная тѣмъ рѣшеніемъ, которое было принято въ 1850 году «Частнымъ Совѣтомъ» (Прайвъ Каунсилъ) о томъ будто бы возрожденіе при крещеніи не есть дѣйствительное, усилило тяготѣніе къ Риму. Среди отпавшихъ были: Х. Е. Мэнингъ, священнослужитель Честерскаго Собора. Общественное довѣріе было сильно поколеблено и въ теченіе цѣлаго поколѣнія не возрожда-лось. Но, какъ и прежде, Пюзея, Кэбля и старые «Трэкторіанцы» оставались тверды. Движеніе все же не только не заглохло, но распространилось. Рвеніе его послѣдователей, ихъ высокіе идеалы и строгость ихъ жизни невольно вызвали уваженіе, даже когда не пользовались популярностью, или когда ученіе вызывало сомнѣніе. Отношеніе придворныхъ круговъ было враждебно къ движенію и всѣ заботы были приложены, чтобы никто изъ его послѣдователей не былъ возведенъ въ санъ епископа.

Второй періодъ возрожденческаго движенія ознаменовался тѣмъ значеніемъ, которое стали придавать ритуалу, почему и получило названіе «ритуализма». По мнѣнію англо-католиковъ, благодаря этому церковныя службы только возвращались на тотъ путь, который былъ намѣченъ въ молитвенникѣ. Но это вызвало такой сильный протестъ, что онъ часто сталъ выражаться даже въ насиліи и въ бунтахъ; внослѣдствіе его стали преслѣдовать даже судебнымъ порядкомъ. Въ теченіе 15 лѣтъ священниковъ преслѣдовали и даже лишали сана. Пятеро изъ нихъ подверглись заключенію. Общественное мнѣніе въ семидесятыхъ годахъ одобрило законъ «объ общественныхъ церковныхъ службахъ», направленный противъ ритуализма (1874). Но со временемъ общественное мнѣніе измѣнилось. Справедливость судебного преслѣдованія стала казаться очень сомнительной. Нападки на преданныхъ, самоотверженныхъ священниковъ стали вызывать негодованіе. Высокій умствен-ный и нравственный уровень представите-лей англо-католической церкви гово-рилъ въ ихъ пользу. Неудавшееся пре-слѣдованіе епископа Линкольна (др. А. Кингъ) въ 1890 году за будто бы неза-конное введеніе ритуала въ свою церковь положило конецъ этому фазису борьбы. Зато эти годы преслѣдованія очистили движеніе отъ многихъ неискреннихъ и не убѣжденныхъ послѣдователей, такъ какъ принадлежность къ движенію болѣе

или менѣе закрывала доступъ къ высокимъ церковнымъ должностямъ. Но искрен-ность ученія и чистота жизни его послѣ-дователей убѣждали многихъ примкнуть къ его рядамъ. Ихъ самоотверженность и преданность приносили свои плоды. По всей Англіи возстановлялись прежніе приходскіе храмы, строились новыя; осно-вывались крупныя общественныя школы. Доиторъ Уодертъ (1810 — 1891), ревностный англо-католическій священникъ, въ теченіе своей жизни собралъ болѣе $\frac{1}{2}$ милліона фунтовъ ст. для дѣла обра-зованія и воспитанія. Въ 1870 году англо-католиками были основаны въ Оксфордѣ — Кэбл Колледжъ; въ Кембриджѣ — Сэл-вилъ Колледжъ; въ Дорсѣ — Колледжъ Св. Чадъ. Еще болѣе поразительно было возрожденіе религіозныхъ орденовъ и общинъ. Это по большей части было дѣло Пюзея. Первая небольшая женская общи-на была основана въ 1844 году въ Лондонѣ. Съ того времени эта сторона дѣятельно-сти возрожденческаго движенія сильно развилась, и въ настоящее время рели-гіозныя общины составляютъ одну изъ величайшихъ драгоценностей Англійской церкви. Въ 1912 году былъ сдѣланъ подс-четъ, который показывалъ, что въ насто-ящее время число сестеръ милосердія въ различныхъ общинахъ почти вдвое больше, чѣмъ ихъ было при Георгіѣ XVIII, когда были уничтожены всѣ религіозныя общины и ордена. Несколькіе менѣе быстро разви-вались мужскіе ордена и общины, но за то ростъ ихъ былъ очень постояненъ. О силѣ и дѣйствительности этого движенія свидѣтельствуетъ Община Св. Евангелиста Іоанна въ Каулп, основанная Р. М. Бен-сонъ (1824 — 1915) въ 1866 году. Такоже община Св. Чаръ въ Келхамѣ (1891). Об-щина Возрожденія въ Норфилдѣ (1892), Община Божественнаго Состраданія въ Плэстовѣ (1894) и возстановленіе Бе-недиктинскаго ордена въ англиканской церкви (1898) доказывали силу и реаль-ность движенія. Приблизительно съ 1880 года эгихааетъ ожесточенная вражда по отношенію къ англиканской церкви. Среди послѣдователей этого движенія мы ви-димъ самыхъ выдающихся священниковъ, историковъ, богослововъ, и проповѣдниковъ. Ихъ слава не могла остаться сокрытой.

Настоятель Чаръ (1815 — 1890), во время своего пастырскаго служенія въ соборѣ Св. Павла съ 1871 года, пользовался совершенно исключительнымъ вліяніемъ, а Лиддонъ (1829 — 1890) былъ самымъ

известным проповедником своего времени. Ниль, как своими сочинениями, так еще более своею жизнью больше других потрудился, чтобы движение это стало понятно и доступно простым людям. А молодое поколѣніе, возникшее въ Оксфордѣ, среди нихъ известный С. Голлондъ, Епископъ Горъ, Епископъ Тэлботъ и Обрей Моръ, доказали все значеніе англо-католиковъ для выясненія современныхъ общественныхъ и научныхъ проблемъ.

Но не долго продолжалось это перемѣне, послѣдовавшее послѣ процесса Липколла, въ 1890 году. Уже въ 1897 г. началось новое сильное гоненіе противъ англо-католиковъ. Въ 1904 году назначена «Королевская Комиссія» для разсмотрѣнія вопроса о церковной дисциплинѣ. Въ своемъ докладѣ поданномъ, въ 1906 году, она заявила, что нашла очень мало «римскаго». Конечно англо-католики воспользовались до известной степени общей «незаконностью», съ которой ихъ либеральные и евангелическіе противники обращались съ установленнымъ молитвенникомъ; правда и то, что люди, имѣвшие склонность къ Риму, воспользовались положекиемъ. Но въ большинствѣ случаевъ англо-католики были готовы слѣдовать указаніямъ епископовъ. Необходимо расширить и обогатить содержаніе молитвенника. Но съ этими усовершенствованіями все еще медлили, поэтому понятно что въ общественномъ богослуженіи существуетъ много разнобразія, а періодъ войны (1914 — 1918) далъ возможность вводить различныя нововведенія, напр. употребленіе при общественномъ богослуженіи Пржеде священныхъ Даровъ, помимо обычнаго способа приобщенія. Это безъ сомнѣнія шло противъ ученія первыхъ руководителей возрожденческаго движенія, напр. доктора Пюзея или болѣе позднихъ руководителей, Лиддона и Бенсона. Тоже относится и къ молитвенному обращенію къ святымъ, введенному во время общественнаго богослуженія. Это былъ вопросъ, по которому мнѣніе англо-католиковъ раздѣлилось.

Въ движеніи захватывшемъ такіе обширные общественные круги, необходимо чтобы были эпохи прилива и эпохи отлива; неизбежно, чтобы иногда противоположныя теченія оказывали вліяніе. Противники его всегда утверждали, что оно должно привести своихъ послѣдователей къ Риму, безспорно и то, что иѣкоторые благородные и выдающіеся послѣдователи

его пошли этимъ путемъ. Но не слѣдуетъ забывать, что только одинъ изъ авторовъ, принимавшихъ участіе въ «Современныхъ Листкахъ», а именно Кардиналь Ньюманъ, рѣшился на этотъ шагъ. Большинство изъ нихъ оставались вѣрными, лояльными, хотя во многихъ случаяхъ неощенными, сынами Англиканской Церкви. Не надъ также забывать, что англо-католики съ самаго начала и по сіе время ведутъ почти всю борьбу противъ Рима. Начиная съ Андруза и Лауда, и Джереми Тейлоръ и Брэнхоля, вплоть до Пюзея и Епископа Гора, самые серьезные защитники англиканства всегда находились среди англо-католиковъ.

Кромѣ того, начиная съ 17-го столѣтія и до настоящаго времени англо-католики болѣе другихъ всегда стремились къ соединенію съ Святой Православной Церковью.

Наполеонъ, послѣдователи возрожденческаго движенія, какъ та Чэръ, Епископъ Крейтонъ, оксфордскій Епископъ Стэбъ и др. принадлежали къ лучшимъ английскимъ историкамъ.

Въ своемъ послѣднемъ заявленіи въ 1890 году Епископъ Стэбъ опредѣленно и точно выразилъ свое мнѣніе: «Я вѣрю, что Господь Нашъ основалъ Свою Церковь. И что черезъ посредство Своихъ Апостоловъ Онъ создалъ Себѣ собраніе святыхъ, объединивъ ихъ въ церкви и даровавъ имъ соборно духовную жизнь. Я вѣрю, что это Его таинственное Тѣло пребудетъ во вѣкъ; что оно привлечетъ къ себѣ всѣ народы. Я считаю, что Англиканская Церковь составляетъ часть Святой Каоолпческой Апостольской церкви — единой Церкви; что она есть представительница единой Церкви для нашего народа и нашей страны; обладая тѣмъ же содержаніемъ что и мы, и наши братья-прихожане, сознаемъ себя членами Таинственнаго Тѣла Господа Нашего».

Въ этомъ и заключается вѣра англо-католиковъ; и пока жива эта вѣра возрожденческое движеніе англо-католичества не можетъ повести къ Риму.

Вспоминая прошлое и готовясь встрѣтить будущее, англо-католики уповаютъ, что таже Рука, которая до сихъ поръ вела и благословляла ихъ, поведетъ и благословитъ ихъ и впредь, если только они будутъ вѣрны историческимъ заветамъ прошлаго и Свѣту, дарованному имъ.

С. Л. Оллардъ.

ПАМЯТИ КАРДИНАЛА МЕРСЬЕ.

Папа Пій XI высказалъ однажды мысль, что самыми характерными и выразительными и въ то же время самыми популярными типами различныхъ историческихъ эпохъ и народовъ являются святые. Ихъ личность глубже и ярче озаряетъ періоды мировой исторіи, чѣмъ образы политическихъ дѣятелей, писателей и полководцевъ. «Въ святости есть нѣчто, что въ глазахъ народныхъ массъ, превосходитъ всякую иную красоту здѣсь на землѣ и внушаетъ къ себѣ всеобщую привязанность».*)

Слова Папы находятъ себѣ подтвержденіе на примѣрѣ недавно угасшаго въ Бельгій Кардинала Мерсье. Были крупные и славные полководцы въ минувшую великую войну. Они пользуются у себя на родинѣ заслуженнымъ уваженіемъ и признательностью согражданъ, но слава ихъ не вышла за предѣлы родного отечества и союзниковъ. Послѣ войны очередь была за политиками, но имъ не удалось упрочить мимолетной славы даже въ предѣлахъ тѣхъ задачъ, которымъ они служили. И хотя нѣтъ городна, гдѣ бы съ чрезмѣрной поспѣшностью не было въ свое время окрещено улицы или площади въ честь Вильсона, однако, можно сказать, что въ настоящее время эти названія являются гораздо болѣе пережитками мимолетныхъ увлеченій, чѣмъ памятниками неумирающей славы. Характерно для нашей эпохи, что самыми чтимыми памятниками являются тѣ, которые поставлены неавторитетному солдату.

Среди всей этой демократической пустыни безвременья — самой яркой, силь-

ной и самой популярной личностью на Западѣ была безспорно личность ушедшаго кардинала Мерсье. Въ его честь не названо улицъ, ему при жизни не воздвигали памятниковъ, какъ нѣкоторымъ здравствующимъ героямъ войны, но и при его жизни, и можетъ быть еще болѣе, когда наступитъ историческое отдаленіе, его личность останется наиболѣе яркой, наиболѣе выразительною для его народа и всего христіанскаго міра въ эпоху величайшаго мирового потрясенія.

И если пытаться однимъ словомъ охарактеризовать тайну его силы и значенія, то нельзя найти другого, которое содержало бы въ себѣ разгадку и того и другого: онъ былъ святой.

Въ одной изъ послѣднихъ своихъ книгъ, посвященной папскому назиданію священниковъ своей епархіи, Кард. Мерсье писалъ: «Постоянный навыкъ внутренней жизни накладывается на вѣщность, осанку, слово, взглядъ — отблескъ дѣйствія Божія на душу; устанавливается гармонія между тѣмъ, что есть и тѣмъ, что должно быть, фактомъ и закономъ, дѣйствительностью и обѣтованіемъ; дѣйственная святость и призваніе находятся въ соотвѣтствіи, и вѣрующій народъ, свидѣтель этого равновѣсія, съ удовлетвореніемъ отдыхаетъ на созерцаніи единства и цѣлостности моральнаго существа, видитъ какъ Богъ отражается въ своемъ созданіи, Христосъ просвѣчиваетъ въ своемъ служителѣ и восклицаетъ: «Да, вотъ онъ, явный воочію всѣмъ челоуѣкъ Божій, homo Dei, священный Господній».

«О еслибъ мы умѣли лучше цѣнить, что можемъ дѣлать! Если бы каждый изъ насъ отражалъ на себѣ Христа, котораго

*) Carlo Prati: «Papes et cardinaux dans le Rome moderne», Paris, Plon, 1925, préface, p. XIV.

мы, по нашему сану, представляем? Какое глубокое влияние оказывало бы духовенство на вѣрующія души! Какое уваженіе внушало бы оно тѣмъ, кто не вѣруетъ».**)

Идеальный образъ священника, начертанный Кардиналомъ Мерсье, можетъ быть приложенъ къ нему самому для его характеристики. Въ немъ осуществилась та гармонія внутренняго содержанія и внѣшней оболочки, которая, по его словамъ, является плодомъ навыка внутренней жизни. Его простая и величественная внѣшность дышала благодатной добротой и святостью. Все его поведение — въ событіяхъ ли міровой жизни или въ повседневной жизни, и прекрасная смерть, завершившая его земное поприще, — были всегда въ неизмѣнномъ соотвѣтствіи съ той внутренней жизнью, которая его переполняла.

Во время войны онъ не покинулъ своей пасты, и смѣло и съ достоинствомъ выполнялъ роль предстателя за свой народъ въ станѣ враговъ. Его смѣлые поученія поддерживали бодрость и самоотверженіе въ Бельгійскомъ народѣ и привели его къ заточенію въ тюрьмѣ, которое не заглушило его пламеннаго голоса.

Вотъ почему, переживъ такъ много сама, онъ сильнѣе другихъ воспринялъ въ свое время испытанія, выпавшія на долю Патріарха Тихона и русской Церкви и дѣлалъ все, что могъ, чтобы возбудить сочувствіе къ нимъ и негодованіе противъ ихъ притѣснителей. Когда война кончилась и всѣ успокоились, онъ понималъ, что начинается другая, неизмѣримо болѣе грандіозная борьба въ мірѣ — между Добромъ и Зломъ, Христомъ и Антихристомъ, и онъ призывалъ народы сплотиться вокругъ знаменн Креста и начать нре-

стовый походъ противъ большевиновъ. Его сердце было открыто всѣмъ страждущимъ, и онъ съ необыкновенной любовью и милосердіемъ относился къ испытаніямъ, постигшемъ Россію. Онъ вызывалъ сборы въ пользу голодающихъ въ Россіи, организовывалъ дѣятельную помощь русскимъ бѣженцамъ, и особенно дѣтямъ и молодежи въ Бельгіи.

При всей скромности и смиреніи, онъ отличался Кардиналъ Мерсье, онъ не ограничивалъ своей роли епископа Католической Церкви предѣлами епархіи и національности. Въ немъ было въ сильнѣйшей степени развито чувство вселенской христіанской солидарности. Онъ болѣлъ за весь міръ съ его грѣхами и раздѣленіемъ, и молился о возсозданіи христіанскаго единства. Въ мѣру своихъ силъ онъ работалъ на этомъ пути. Послѣдніе годы своей жизни онъ былъ въ дѣятельномъ общеніи съ представителями Англиканской Церкви и на смертномъ одрѣ не прерывалъ этого общенія. Одновременно онъ разрабатывалъ провозглашеніе Католической Церковью догмата о Божьей Матери, какъ предстательницѣ и посредницѣ за родъ человѣчскій. Въ этомъ отразилось его основное убѣжденіе, что міръ можетъ быть спасенъ только свято-стью и милосердіемъ.

Вотъ почему непримиримая Кардинала Мерсье оставляетъ чувство спротивности. Въ сухой безбожной пустынѣ западной демонстраціи умолкъ голосъ праведника, будившаго совѣсть, раскрывавшаго красоту внутренней жизни. А мы русскіе православные бѣженцы потеряли великодушнаго друга и ходатая, никогда не примѣшивавшаго къ дѣлу милосердія постороннихъ цѣлей или давленія на совѣсть.

Миръ его праху.

**) Card. Mercier; «La vie intérieure», Bruxelles, Paris, 1919, préface, p. NV.

Кн. Григорій Трубецкой.

БРАТСТВО и ПУТИ ПРАВОСЛАВНАГО СТУДЕНЧЕСКАГО ДВИЖЕНІЯ

На осеннемъ сѣздѣ русскаго Православнаго студенческаго движенія*) въ монастырѣ Хопово (Югославія) самыя живые и горячіе разговоры вызвали вопросъ о братствѣ, причѣмъ этотъ вопросъ обсуждался не отвлеченно, а практически. Вынесенная резолюція гласила, что братство является наиболѣе подходящимъ путемъ для движенія.

Каждый, кто считаетъ значительнымъ самый фактъ существованія религіознаго движенія среди молодежи, не можетъ не придавать значенія тѣмъ путямъ, по которымъ оно идетъ. Между тѣмъ братство является именно путемъ. То, что было вынесено на сѣздѣ, давно нарождалось въ отдѣльныхъ кружкахъ, внутренне выросло въ движеніи.

Поэтому самъ собой возникаетъ вопросъ, почему же именно братство является какъ бы завершеніемъ и выходомъ для движенія, чѣмъ оно влечетъ къ себѣ сердца русской молодежи; есть ли братство правильный путь для движенія, прямое развитіе, а не уклоненіе?

Братство есть форма церковной общности. Церковная форма есть прежде всего живое содержаніе, помощь церкви и ея благословеніе, изливающееся на опредѣленную область жизни. Стремленіе отъ религіознаго кружка къ православному братству есть сознаніе и предчувствіе того, что братство несетъ въ своемъ существѣ то, что восполняетъ недостающее въ кружкѣ. Каждый кружокъ въ отдѣль-

ности и ихъ совокупность — движеніе представляютъ собою форму религіозной общности. Поэтому если углубить вопросъ, то можно сказать, что стремленіе отъ кружка къ братству есть стремленіе формой церковной общности восполнить недостающее въ общности религіозной, какъ то по церковному рѣшить проблему общности.

Всякое общественное дѣланіе заключается въ себѣ два момента: личный и субъективный, то что отдается каждымъ отдѣльнымъ человекомъ общему дѣлу и то, что этимъ общимъ дѣломъ лично каждому дается, и моментъ общій и объективный, независящій отъ личныхъ переживаній, моментъ объективной правильности или неправильности, нужности или не-нужности всего дѣла въ цѣломъ. Поэтому, поставивъ вопросъ о правильности или неправильности стремленія студенческаго движенія къ братству, подойдемъ къ его разрѣшенію именно съ этихъ двухъ точекъ зрѣнія. Первымъ подходомъ будетъ отвѣтъ на то, даетъ ли братство личное удовлетвореніе каждому человеку идущему къ нему, разрѣшаетъ ли оно то, чего въ немъ ищутъ. Вторымъ же подходомъ будетъ объективный взглядъ на братство въ цѣломъ, какъ форму болѣе удовлетворяющую тѣмъ цѣлямъ, которыя передъ собою ставитъ православное студенческое движеніе.

Всякое религіозное движеніе, имѣя цѣлью служеніе Богу, внутреннее или вѣншее, не можетъ быть простымъ и случайнымъ объединеніемъ людей. Оно должно быть союзомъ любви, соединеніемъ многихъ воедино для совмѣстнаго вну-

*) См. статью Л. А. Зандера — № 2 журнала «Путь».

твенного роста и укрѣпленія въ истинѣ. Всякое религиозное дѣло, какъ бы высоко оно не было, безъ любви лишь «мѣдъ звѣнящая или кимвалъ звучащій».

Это всегда ощущалось и въ русскомъ Православномъ студенческомъ движеніи. Всякій приходящій въ религиозный кружокъ, прежде всего, ищетъ, сознательно или безсознательно, этой внутренней связи съ другими людьми. Умственный интересъ, изученіе, познание несомнѣнно имѣютъ большое значеніе. Но не главное. Главнымъ является *совмѣстное изученіе, совмѣстное познание*, а эта совмѣстность вѣдь именно и есть внутренняя связь, внутреннее восполненіе одного человека другимъ, которое невозможно безъ любви. Выстъ съ тѣмъ въ кружкѣ именно объ этомъ самомъ главномъ обычно не говорится, это главное является лишь подразумеваемымъ. И это не ошибка. Это очисъ правильное здоровое ощущеніе. Было бы наоборотъ ошибкой явно и прямо ставить задачей кружку взаимную любовь. Въ этомъ крылась бы трудно объяснимая и выразимая, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно реальная опасность нѣкоего сектанства, которая многихъ православныхъ отвращаетъ вообще отъ всякихъ кружковъ и заставляетъ относиться къ нимъ подозрительно: Въ такомъ случаѣ передъ кружкомъ постоянно висѣла бы опасность сентиментальности или экстазическаго вызыванія въ себѣ любви, того лихво восторженнаго или притворно слащаваго тона, который такъ часто ощущается въ высокихъ словахъ о любви и близости.

Для любви нѣтъ законовъ и поэтому нельзя полюбить человека только оттого что онъ единомышленникъ или соратникъ. Любовь трудно распространяется на общественную связь. Поэтому въ каждомъ общественномъ объединеніи, и особенно въ религиозномъ кружкѣ, есть трагическое раздвоеніе. Съ одной стороны совмѣстное погруженіе въ Православіе требуетъ внутренней связи, уже потому, что Православіе есть жизнь и любовь, а не холодная умственная схема. Но съ другой стороны постоянно ощущается недостаточность этой любви, неправильность искусственнаго вызыванія ея. По обычному свойству естественной любви приходитъ и уходить, она то разгорается, даетъ радость и увѣренность, что въ кружкѣ все обстоитъ благополучно, то охлаждаетъ и затѣвается, и тогда наступаетъ время тяжести и безпокойства.

Именно это, сознательно или безсознательно, ощущаемое противорѣчіе заставляетъ говорить при возникновеніи всѣхъ трудностей о братствѣ, видѣтъ въ его церковной формѣ правильное завершеніе того, чего недостаетъ въ кружкѣ.

Подлинное церковное мировоззрѣніе внести яркій свѣтъ въ спутанный и затемненный міръ человеческихъ переживаній. Церковное мировоззрѣніе рѣзко и опредѣленно раздѣляетъ то, что вложено въ человека и постоянно находится въ его распоряженіи и то, что дается ему свыше какъ даръ, хотя бы и въ результатѣ его усилій. И поэтому церковь открываетъ ему тяжелый путь внутренняго труда, а съ другой стороны ограждаетъ отъ пошлости своевольнаго вторженія туда, гдѣ одно человеческое усиліе всегда останется безсильнымъ и безплоднымъ. Это открывается въ двухъ глубочайшихъ моментахъ: въ постоянномъ дерзновенномъ трудѣ и въ смиреніи.

Любовь, также какъ и теплота молитвы есть даръ. Она вложена естественно въ человека и ея приращеніе есть тоже даръ, даваемый за усилія, за трудъ, но это приращеніе не можетъ быть вызвано искусственно. Когда она приходитъ въ сердце и живетъ въ немъ, человекъ живетъ своей подлинной жизнью, постоянно вызываетъ еще большаго увеличенія любви. Но если она уходитъ или уменьшается, онъ долженъ смиренно трудиться и молиться объ ея возвращеніи. Моменты оскуденія любви безпопечно тягостны, но нѣтъ средствъ, кромѣ труда и молитвы превозмочь ихъ. Всякое вызваніе эмоциональной любви, всякій восторгъ, экстазъ, сентиментальность, также какъ и холодное констатированіе отсутствія любви и отсутствіе всякаго труда для преодоленія этого состоянія, ничего не могутъ принести человеку. Такимъ образомъ церковь ставитъ прямой задачей человека увеличеніе любви и даетъ единственно правильный путь къ достиженію этого. Этотъ путь распространяется на отношеніе ко всѣмъ людямъ, также и къ тѣмъ, кто является сотрудниками въ извѣстномъ дѣлѣ, т. е. этотъ путь долженъ быть и путемъ общенности.

Но тутъ можетъ возникнуть вопросъ. Если кружокъ или общественное объединеніе усвоитъ себѣ этотъ взглядъ на взаимоотношенія своихъ членовъ, то оно является церковнымъ? Почему же именно говорить о братствѣ?

Дѣло въ томъ, что однимъ *сознаніемъ* правильнаго пути общественность еще не дѣлается церковной. Всякое *только* сознаніе или *только* разсужденіе, при всей своей правильности всегда есть нѣкое упрощеніе истиннаго содержанія. Оно имѣетъ малую силу къ воплощенію въ жизнь и почти всегда остается теоретическимъ. Истинное и главное различіе церковнаго міросозерцанія отъ всякаго иного міросозерцанія заключается въ томъ, что оно не постигается разумомъ, но цѣлостно и реально дается въ благословеніи церкви и поэтому уже не является міросозерцаніемъ, но жизнью. Можно правильно постичь разумомъ путь спасенія, путь жизни, но онъ сдѣлается реальнымъ путемъ лишь въ таинствахъ и благословеніи церкви. Поэтому именно въ реальномъ и непосредственномъ благословеніи церкви, разумно и наразумно дающемъ путь къ правильному отношенію къ своимъ сочленамъ и соратникамъ — братчикамъ для совместнаго достиженія единой церковной цѣли и легкой разницы между братствомъ и всякой иной религіозной организацией.

Братство ставитъ своей прямой цѣлью служеніе церкви и достиженіе необходимой взаимной любви. Оно прямо выявляетъ то, что только подразумевается въ кружкѣ и выявляя это, благословеніемъ Церкви, объѣмомъ и братской молитвой даетъ силу къ исполненію этого. Благословеніе Церкви не избавляетъ отъ трудностей, не избавляетъ отъ необходимости бороться за любовь, отмѣтаетъ недоразумѣнія и разногласія, которыя всегда возникаютъ въ человеческомъ союзѣ. Въ союзѣ братства ничего не мѣняется въ смыслѣ естественныхъ человеческихъ отношеній, возможности сближеній, расхожденій, ссоръ, недоразумѣній. И братство можетъ распасться, выйти неудачнымъ. Но вѣдь и получившіе *благодать* крещенія отпадаютъ отъ Церкви, соединенные *таинствомъ* брака расторгаютъ союзъ. Свобода человеческой воли можетъ уйти изъ подъ церковнаго благословенія, но это благословеніе даетъ силу человеку, воля котораго слаба, но направлена на церковное дѣло.

Братство отмѣчаетъ надрывъ, ломку самого себя, искусственное вызваніе любви и горькое констатированіе своей холодности, а даетъ путь трудный, но ясный и прямой, какъ всякій путь въ Православіи. Въ благословенномъ Церковью союзѣ

есть глубокое внутреннее утвержденіе и связь, которая выше и глубже временныхъ расположеній. Это та твердая основа, передъ которой хотя и тягостны, но не страшны набѣгающія облака чисто человеческихъ расхожденій. Именно въ формѣ братства такъ ярко выражены два безконечно глубокихъ момента христіанства: дерзновенный трудъ и смиреніе, потому что передъ значительностью и глубиной приносимаго обѣта такъ сильно ощущается собственное недостоинство, немощь, слабость и недостаточность любви.

Вступленіе въ братство, принесеніе обѣта, ежедневная молитва о братствѣ и братчикахъ — является событіемъ и въ индивидуальной внутренней жизни. Братство изъ внѣшняго дѣла становится и дѣломъ внутреннимъ, постоянно творимымъ и вновь переживаемымъ въ духовной жизни. И то обстоятельство, что это происходитъ съ каждымъ и со всеми вступающими и состоящими въ братствѣ, создаетъ ту внутреннюю духовную связь, которая такъ необходима для религіознаго дѣла, потому что всякое дѣло для того, чтобы быть подлинно религіознымъ никогда не можетъ быть только внѣшнимъ, но непременно должно быть нѣкоторымъ подвигомъ въ личной духовной жизни, отдачей себя, внутреннимъ дѣланіемъ. У братчина постоянно должно быть сознаніе, что онъ въ братствѣ и братство въ немъ. Благодаря церковному обѣту и церковному благословенію это сознаніе безбоязненно допускается человеческимъ въ свою духовную жизнь, въ свое святое святыхъ. Въ братствѣ есть не только внѣшне постигаемая, но и внутренне постоянно переживаемая сугубая связь съ церковью, не только братства въ цѣломъ, но и наждаго братчина лично. Долгъ передъ братствомъ является и долгомъ передъ церковью, нарушеніе обѣта братскаго нарушеніемъ и обѣта церковнаго. Если бы не было этой связи братства съ церковью, было бы постоянное внутреннее опасеніе отдачи себя чему то постороннему нервному, твореніемъ нѣкоего внѣцерковнаго нумира. Но все отдаваемое братству отдается черезъ братство Церкви, само братство должно быть однимъ изъ проявленій Церкви въ жизнь. И это дѣлаетъ внутренний путь въ братствѣ цѣлостнымъ и прямымъ.

Внутренний путь братства: трудный, глубокий и *трезвый* отвѣчаетъ и на очень трудный внутренне вопросъ о *подготовленности* для вступленія въ братства,

тотъ вопросъ, о которомъ такъ много говорилось и на Хоповскомъ съѣздѣ. Этотъ вопросъ стоитъ передъ нами, кто думаетъ вступить въ братство. Я знаю недостаточность любви, свою холодность свою слабость. Какъ же я при этомъ яркомъ сознании могу осмѣлиться принести *обѣтъ* братской любви? Гдѣ граница любви и нелюбви? Насколько близокъ долженъ мнѣ быть человекъ, чтобы я могъ считать его братомъ? На какую степень совершенства я долженъ самъ подняться, чтобы сдѣлаться достойнымъ братства? При такомъ взглядѣ колебаніе никогда не можетъ кончиться, потому что глубоко неправославно сознание того, что раньше я былъ недостойнъ братства, а теперь настолько уже усовершенствовался, что могу вступить въ него.

Колебанія и сознание важности совершаемаго шага при принесеніи *обѣта* должны быть. Также непременно должно быть и сознание своего недостатка, своей неподготовленности, но это сознание не должно удерживать отъ вступленія въ братство. Братство соединяетъ людей не оттого, что они *достаточно* любятъ другъ друга, но именно оттого, что они любятъ *недостаточно*, что недостатокъ любви долженъ быть восполненъ церковнымъ благословеніемъ и обязательной молитвой. Поэтому готовность къ братству опредѣляется не степенью имѣющейся любви, которую, впрочемъ, и невозможно опредѣлить, но *желаніемъ* любить и трудиться для этого. Два момента, о которыхъ уже говорилось: трудъ и смиреніе, раздѣленіе того, что мы можемъ дѣлать и что намъ можетъ быть дано, должны разрѣшить колебанія при вступленіи въ братство. Поэтому вопросъ о подготовленности очень важенъ, но онъ сводится къ подготовленности убѣжденія, воли и желанія, а не къ внутреннему состоянію любвеобильности или совершенства, которое на всякой степени будетъ, и совершенно правильно, назваться недостаточнымъ.

Все вышесказанное отнюдь не есть идеализация братства. Всѣ указанныя черты выражаютъ лишь сущность братства, какъ таковаго, при внутреннемъ подходѣ къ нему. Они должны, по возможности, показывать, почему появилось стремленіе къ братству, какъ болѣе полной внутреннею формѣ, чѣмъ религиозные кружки.

Но есть и другой подходъ, связанный съ первымъ, а именно, стремленіе къ братству какъ къ болѣе правильной

внѣшней формѣ православной организации передъ лицомъ тѣхъ цѣлей и задачъ, которыя она передъ собою ставитъ и которыя ставитъ передъ нею жизнь.

Считая важнымъ религиозный переломъ, который сейчасъ несомнѣнно совершается среди русской молодежи, нельзя не думать и не заботиться о томъ, чтобы этотъ переломъ былъ во спасеніе, т. е. чтобы онъ совершался правильно и шелъ по правильнымъ путямъ. Приходъ къ религии «вообще» еще не есть гарантія правильности. Увлеченіе теософией, оккультизмомъ, сектантствомъ или Православіемъ въ извращенномъ нечистомъ видѣ можетъ завести въ еще большіе тупики, чѣмъ отсутствіе религиознаго интереса. Поэтому при оцѣнкѣ русскаго религиознаго движенія мѣриломъ правильности должна быть его православность. Поэтому нужно стремиться къ тому, чтобы оно было возможно болѣе церковнымъ. Если идти споръ о той или иной степени его церковности, то можно спорить о томъ, насколько оно *можетъ* быть церковнымъ, но не о томъ, что оно *вообще* должно имъ быть. Наибольшая степень церковности есть заданіе, которое нужно воплотить въ жизнь, не теряя при этомъ осторожности, не ломая движенія, ничего не ампутируя, не теряя изъ вида главной цѣли. Поэтому и вопросъ о братствѣ опять самъ собою распадается на двѣ части. Во первыхъ, является ли именно братство болѣе правильной не только внутреннею, но и уже говорилось, но и внѣшней формой для русскаго Православнаго движенія, формой болѣе православной и церковной. Во вторыхъ, можетъ ли эта форма исполнить то, что движеніе поставило себѣ цѣлью, въ данный моментъ, не помѣшая, но помочъ той реальной работѣ, которая сейчасъ движимъ ведется.

Итакъ, сначала о первомъ.

Для того, чтобы движеніе было строго православнымъ, оно должно быть строго церковнымъ. До сихъ поръ церковность движенія опредѣлялась лишь одиобонимъ признаніемъ. Движеніе признавало Церковь и шло къ ней, встрѣчая поддержку и благословеніе отдельныхъ іерарховъ и пастырей. Оно было болѣе или менѣе близко къ церкви по духу, по стремленію, но оно стояло лишь въ оградѣ церковной, существовало при церкви, но не было церковнымъ. Для того, чтобы сдѣлаться церковнымъ вполнѣ, оно должно быть

приано и церковью, т. е. принять определенный церковный облик. Это единственно достигается в братстве, потому что братство по существу своему и есть церковная организация мирян для определенной церковной работы. Движение, исповедующее истину Православной Церкви стремящееся к «оцерковлению» жизни, совершенно неминуемо и логически должно хотеть в первую очередь оцерковиться само, получить прямое и непосредственное благословение Церкви на свою работу.

Практически переход в братство выразится в принесении обета и в подчинении церковной иерархии. Разъ движение втрить, что под водительством православных иерархов Церковь сохранила чистоту истины до наших дней, оно втрить и тому, что именно руководство иерархии сохранить движение и удержать его от опасных путей. Здесь может быть поднято и действительно поднимается возражение, что эти слова есть уклон к клерикализму, что и иерархия сохранила чистоту Православия, а вся Церковь, совокупность всех втрюющих. Последнее замечание совершенно втрно, но оно теряет свою втрность, если превращается в довод против подчинения иерархии. Совокупность всех втрюющих — и мирян и иерархи, причём в правильной церковно установленной взаимоотношении друг к другу, — именно и составляет соборную истину Церкви.

В прежнее время в России в широких кругах было очень распространено глубоко неправильное и губительное воззрение, что вся церковная работа лежит исключительно на клире и поэтому миряне совершенно забавлены от какой либо заботы о Церкви и участия в церковных делах. Церковное дело является делом общим, забота о нем и охрана его принадлежат всем, но мера и способ церковной работы различно распределены между клиром и мирянами. Клиру принадлежит руководящая деятельность, для которой он имеет и благодать и преемство традиций; мирянам же деятельность живая и творческая, но более подчиненная. Всякое уклонение от этого правильного взаимоотношения сразу грозит уклоном или к католичеству с его клерикализмом или к протестанству с его ничем не ограниченной свободой. Поэтому и для русского православного движения необходимо соблюдение этого сред-

него «царского» православного пути, совмещение казалось бы несомкстимого — свободы и иерархического подчинения — таинственной антиномии Православия.

Когда говоришь и думаешь о русском православном движении, то как-то не ограничиваешься данным моментом, но мысль всегда обращается к тому времени, когда, Бог даст, сделается возможной открытая религиозная работа в России. Это сознание, которое непременно должно быть у членов движения, что конец или втрне подлинное начало их работы будет в Россия, должно возлагать на них и большую ответственность. Члены движения должны созавать, что они, пусть слабыми силами, не в большом числе и невтрными шагами, все же делают самое насущное, самое важное русское дело. Путь религиозного обновления, путь внутренней борьбы над революцией — единственный путь к спасению России, не отрицающий и втрнего перелома, но без которого сам этот перелом был бы безрезультатным. Если мы себя представим тот несмкстный разрыв, который насандается в России, шатание во всем, комсомольство, Живую церковь, разнузданность, одним словом все наследие страшных восьми лет уже лежащих позади и наследие неизвестного числа годов еще грядущих, — то мы ясно поймем, какая громадная работа лежит перед Церковью. При этом грандиозном развале один паства не смогут бороться со злом, если они не будут опираться на мирян, твердо стоящих в церкви, твердо исполняющих указания пастырей. Должно быть подлинное «оцерковление» жизни путем борьбы с наследием большевизма, путем творческого его преодоления. Эта борьба — лишь один из героических периодов втрней борьбы Церкви с дьяволом и его слугами.

Для этой необятной творческой работы и миряне должны быть организованы.

Если мы так развием рамки, если реально представим себя то, о чем мы никогда не смеем забывать, нам станет понятным, почему религиозная организация, существующая за границей, должна уж теперь приходить к церковной форме, не только быть связанной с пастырями узами дружелюбия и понимания, но всецело совмстить свой собственный творческий порыв с подчинением руководству иерархов. С этой широкой точкой зрения теперешняя форма «движения», ис-

повѣдующая истину Церкви, но все же стоящая только у ея ограды, кажется не мужественной и не завершённой, не сдѣлавшей еще одного заключительнаго шага, не отвѣчающей тѣмъ требованіямъ жизни, который стоятъ передъ современной русской молодежью. Это не упрек движению, это только указанія на законность его стремления оцерковиться, получить большую ясность и большую чистоту.

Наковъ бы ни былъ строй въ Россіи, которому будетъ суждено замѣнить большевиковъ, можно сказать, что значеніе православныхъ организацій будетъ огромно. Православіе — сердце Россіи. Если это сердце не будетъ биться, не будетъ жизни и въ тѣлѣ. Для того, чтобы достигнуть своей цѣли эти православныя организаціи непременно, совершенно неминуемо должны совѣстить въ себѣ двѣ черты. Среди расшатанности, неопредѣленности, тонкаго соблазна путемъ небольшого, казалось бы, компромисса достигнуть большихъ результатовъ, они должны имѣть *строгость, чистоту* Православія, мужественную опредѣленность своего непоколебимаго убѣжденія и вѣры, *храненіе традицій* и здоровый церковный консерватизмъ. Но съ другой стороны они должны имѣть творческую широту и гибкость для того, чтобы захватывать собой и въ себя большія массы людей, для того, чтобы не только объединять уже церковныхъ людей, но и привлекать новыхъ членовъ, отвоевывать ихъ для Церкви. Братство, какъ церковная, подчиненная іерархіи организація, вполне удовлетворяетъ первому требованію — строгости и церковному консерватизму. Оно должно быть построено такъ, чтобы удовлетворять и второму: гибкости и широтѣ. Эти два момента должны заключать въ себѣ и движенье.

Мы уже видѣли, что братство является формой, раскрывающей и дополняющей то, что заключается въ кружкѣ, какъ въ смыслѣ внутренней жизни и внутренняго роста его членовъ, такъ и въ смыслѣ наиболѣе православной строгой церковной формы религиозной общности. Если разсматривать вопросъ о переходѣ движенья въ братство только съ этихъ двухъ точекъ зрѣнія, то для человѣка, исповѣдывающаго истину Церкви, нѣтъ ни колебанія, ни сомнѣнія, что движенье въ принципѣ должно перейти къ братству какъ къ болѣе совершенной формѣ. Принципіально этотъ вопросъ не вызываетъ сомнѣнія.

Но вопросъ въ томъ, не является ли братство само по себѣ настолько твердой и неподвижной формой, что оно не можетъ имѣть необходимой гибкости и широты, что оно не сможетъ продолжать работу движенья. Такимъ образомъ мы подходимъ къ разрѣшенію вышепоставленнаго вопроса, можетъ ли движенье практически перейти въ братство и продолжать ту работу, которую оно сейчасъ ведетъ.

Этотъ вопросъ сводится практически къ тому, какъ должно быть построено братство для того, чтобы сохраняя свою внутреннюю сущность, связь между братьями и близость, оно было одновременно широкимъ и гибкимъ, т. е. имѣть тѣ положительные свойства, которыя сейчасъ имѣютъ кружокъ и движенье.

Противники (не принципіальные, а тактическіе) перехода въ братство говорятъ: религиозное движенье среди молодежи растетъ стихійно. Въ него входятъ люди вѣрующіе и церковные, люди вѣрующіе, но еще не церковные, люди вообще еще не вѣрующіе, но тягнущіеся къ вѣрѣ. Своей широтой и отсутствіемъ строгой формы движенье всѣхъ ихъ приближаетъ и помогаетъ имъ придти къ вѣрѣ и Церкви. Если бы вмѣсто движенья было братство, оно замкнуло бы кругъ только уже твердо церковныхъ людей, уничтожило бы живые соки, питающіе его, перестало бы быть тѣмъ, чѣмъ сейчасъ является движенье: организованнымъ выраженіемъ религиознаго перелома среди русской молодежи.

Этотъ взглядъ обоснованъ и правдивъ. Но онъ не противорѣчитъ братству, онъ только указываетъ на то *какимъ* должно быть братство чтобы восполняя недостающее въ движеніи, цѣлкомъ продолжать его работу.

Въ движенье и сейчасъ входятъ люди церковные, нецерковные, часто еще почти не вѣрующіе. Все же движенье по духу является Православнымъ. Почему? Просто потому, что тѣ, кто ведетъ его, работаютъ въ немъ, не только официально, но просто выдвигаемые самой жизнью, уже осознали свою цѣль, уже являются православными. Люди еще нецерковные ходятъ около движенья, присматриваются къ нему, медленно въ него втягиваются. Говоря о переходѣ въ братство, мы говоримъ объ этомъ ядрѣ. Братство должно быть костякомъ движенья. Для тѣхъ, кто и сейчасъ уже твердо вошелъ въ него и уже этимъ самымъ вхожденіемъ ведутъ его,

необходимо братство для спайки, для внутренней связи, для твердости пути. Таким образом братство, являясь только ядром движения, попрежнему устраивает кружки, собрания, семинары открытые для всех. Но через братство, все это целое еще быть может даже не пришедшее частью своей к церкви, находится под руководством черновской иерархии, идет черновским путем. Таким образом ничто не утрачивается в движении, но только восполняется.

До сих пор движение было всецело основано на кружках, существовавших в разных городах. Это должно быть сохранено и для братства. Отдельные кружки должны на местах переходить в братства. В братстве сплетены два момента: внутренней связи, требующей близкого знакомства и интимности и внешней работы, требующей расширения и увеличения. Поэтому и братство русской молодежи мыслится как союз отдельных братств. По своему внутреннему складу и пути, эти братства индивидуальные и раздельны, по единой цели и задаче они составляют нечто единое: союз.

Как же может совершиться этот переход? Он несомненно должен на-

растать снизу, из кружков, а что это стремление в кружках есть свидетельствует Хоповский съезд.

Казалось бы, что естественным путем был бы переход движения в союз русских православных братств и кружков с постепенно увеличивающимся числом братств. Переход должен совершаться постепенно.

Все вышеуказанные мысли и прозрения могли бы показаться нежизненными и утопичными, если бы не съезд в Хопов и его постановление, гласящее, что наиболее подходящей формой для кружков и движения является братство.

Хоповский съезд выявил, что в движении есть стремление к церковности, к той форме, которая бы наиболее отвечала требованиям жизни, стоящим перед русской молодежью. Этот съезд показал, что русская молодежь, приходя к религии, выбирает правильный Православный путь. Съезд поставил перед движением ясную определенную цель и поэтому всей своей жизнью движение должно идти к достижению этой цели.

Н. А. Клепяниц.

ПИСЬМО МОНАРХИСТА ВЪ РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «ПУТЬ»

М. Г.

Господинъ редакторъ,

Желаліе выяснить нѣкоторые недоумѣнія, въ связи съ мыслями высказанными проф. Н. А. Бердяевымъ въ его статьѣ «Царство Божіе и царство кесаря», побудили меня написать это письмо. Т. к. Вашъ журналъ обращается къ молодежи и имѣетъ главнымъ образомъ въ виду молодежь, то я позволяю себѣ высказать и свои взгляды по затрагиваемымъ въ сборникѣ вопросамъ и думаю, что высказанное мною отражаетъ взгляды не только мой, но и значительнаго большинства современной церковной молодежи.

Начну съ редакціоннаго вступленія — «Духовныя задачи русской эмиграціи». Послѣ узнанія тѣхъ задачъ, которыя по мнѣнію редакціи стоятъ передъ Православной Церковью, редакція говоритъ: «въ религиозно-церковной жизни эмиграціи есть реакціонно-реставраторскія теченія, которыя хотѣли бы вернуть Церковь къ старому положенію, забывая, что Церковь была угнетена и унижена, что отношенія между Церковью и государствомъ были нестерпимы для христіанскаго сознанія... и нѣсколько далѣе — «эти теченія смотрятъ на Церковь, какъ на орудіе государственной и социальной реставраціи...». Какія «реставраторскія теченія» имѣетъ въ виду редакція становится яснымъ послѣ чтенія статьи Н. А. Бердяева — «Царство Божіе и царство кесаря». Подобныя незаслуженныя, несправедливыя и даже иногда оскорбительныя для религіознаго сознанія русскихъ монархистовъ обвиненія часто высказывались

и устно на докладахъ и лекціяхъ и въ писаніяхъ самого Н. А. Бердяева (статьи въ «Софіи», «Философіи неравенства», «Новомъ Средневѣковьи») и другихъ примыкающихъ къ нему философовъ и публицистовъ (о. Сергій Булгаковъ, А. В. Карташевъ, нѣкоторые евразійскіе авторы). Особенно больно поразили меня и моихъ друзей слова о. Сергія на Конференціи христіанской студ. молодежи въ Пшеровѣ въ прошломъ году. Между тѣмъ, когда я старался изслѣдовать, откуда помянутые выше авторы черпаютъ свою информацию объ идеологіи русскаго монархическаго движенія я не смогъ получить удовлетворительнаго отвѣта. Трудно, конечно, отрицать, чтобы среди столь многочисленныхъ теперь монархистовъ не нашлись бы такіе, которые представляли себѣ будущіе отношенія Церкви и государства въ видѣ восстановленнаго Синодальнаго строя управленія (однако, я съ такими не встрѣчался), но что касается организованнаго монархическаго движенія, то идеологію его руководителей достаточно ясно и ярко выраженная въ постановленіяхъ Рейхенгальскаго Съѣзда не позволяетъ сколь-нибудь основательно высказывать столь оскорбительныя для него упреки, какіе по разнымъ поводамъ постоянно высказываются тѣми же авторами. Будучи лично знакомъ и связанъ узами дружбы и любви съ руководителями Высшаго Монархическаго Совѣта Н. Е. Марковымъ и Н. Д. Тальбергомъ, я всегда анализирую ихъ какъ людей глубоко религіозныхъ, преданныхъ Церкви, чуткихъ къ современнымъ запросамъ церковной молодежи, и потому особенно болѣзненно переживалъ

всѣ тѣ напраслины, которыя возводились на нихъ и огульно на всѣхъ монархистовъ сотрудниками сборника «Путь»*)

Т. е. ни въ заявленіи, ни въ печатныхъ изданіяхъ Высшаго Монархическаго Совѣта нельзя найти поводовъ для такихъ оскорбительныхъ, а главное невѣрныхъ сужденій авторовъ «Путь», то ихъ я объясняю исключительно особой религіозно-философскою установкой, сводящейся къ отвращенію отъ т. н. «религіознаго націонализма», «иудаизма въ христіанствѣ», сводящейся въ отрицательной своей части къ охуленію идеи русскаго православнаго царства, православнаго самодержавія, отрицанію особой провиденціальной миссіи русскаго Православнаго Царя и Царства, именуемаго и въ церковныхъ пѣнопѣніяхъ «Новымъ Израилемъ», «Благодатнымъ Израилемъ» (смотри служебную Минюе; 30 Августа, стихиры, канонъ и особенно Пареміи изъ пророка Исаіи «Свѣтися свѣтися Іерусалиме» и прочее...), а въ положительной своей части къ утвержденію какой-то новой грани Церковной исторіи послѣ отреченія отъ престола и убійства въ Бозѣ почитающаго Царя-Мученика Николая Александровича.

Перехожу теперь къ самой статьѣ Н. А. Бердяева, блестящей по изложенію, какъ всѣ писанія автора, но скрывающей въ себѣ отравленный ядомъ, привнесеннымъ отсюда-то со стороны, съ той стороны церковной оградѣ мысли. Пренде всего нѣсколько словъ по поводу утвержденія уважаемаго автора о томъ, что помазаніе царей на царство и святое и священное коронованіе ихъ не является таинствомъ, и что на нихъ не изливаются особливые благодатные дары Святаго Духа для прохожденія неполнозвонно царскаго служенія. Это утвержденіе противорѣчитъ церковному сознанію не только Русской Православной, но и прочихъ Восточныхъ Церквей. Это сознаніе Церкви находило выраженіе въ твореніяхъ многихъ Отцовъ и Учителей Церкви и начиная съ X вѣка, когда ономъ члѣноустановился Чинъ Священнаго Коронованія, всегда создавалось ему, какъ нѣчто неизблемое, непререкаемое. Объ этомъ говорятъ и св. Симеонъ, митрополитъ Солунскій и св. братья Студиты Іосифъ и Теодоръ, творцы кононовъ, говорятъ объ этомъ и все литургическое творчество Церкви, заклю-

чающее въ себѣ бездну неизслѣдимую богословія. Изъ болѣе позднихъ церковныхъ писателей сошлюсь на тѣхъ лишь, творенія которыхъ у меня подъ рукою: Митрополитъ Платонъ Московскій, Митрополитъ Филаретъ Московскій, Архіепископы Никаноръ и Иннокентій Херсонскіе, Архіепископы Павелъ Казанскій, Архіепископы Анастасій (и нынѣ здравствующій), о. Іоаннъ Сергіевъ, Архимандритъ Теодоръ Бухаревъ, Архіепископы Игнатій Брянчанинъ. Слова послѣдняго какъ лучше всего выражающія церковную точку зрѣнія по этому вопросу, я приведу здѣсь: «Нельзя, наконецъ, въ особенности не упомянуть, Братія, о силѣ и величій Таинства св. Муромазанія въ употребленіи его для вѣнченія Главъ народа христіанскаго. Кому неизвѣстно,*) что Благодѣйствіи Государи наши, по вступленіи на престолъ, присмѣютъ священное помазаніе для великаго служенія Своего въ одинъ день съ принятіемъ короны и иныхъ знаменій величества? Не повтореніе это Помазанія; иже Муропомазаніе не повторяется, какъ и крещеніе, духовное рожденіе; но иныи высшей степени сообщенія даровъ Духа Святаго,**) потребныхъ для инаго превознесеннаго состоянія и служенія! Не повторяется и Таинство священства; но имѣетъ степені, возвышеніе; рукоположеніе вновь и вновь совершается служителей Вѣры для высшихъ служеній: такъ говоримъ священное Муропомазаніе Царей есть иныи высшей степені Таинства, Духъ сугубый, сходящій на главу народовъ. Сыно мой еси ты, Азъ днесь родихъ тя***) (Пс. 2, 7), глаголетъ Господь Царю въ тотъ день, когда Самъ снова создаетъ его въ челоуѣка превознесеннаго, украшеннаго всѣми дарами благодати Своея. Къ сему-то новому рожденію присовокупляется вновь и вновь дарованіе Духа Святаго черезъ священное Помазаніе для Помазанниковъ Господнихъ. Когда Самуилъ Пророкъ помазалъ Давида и Царя Израиля: и ношашеся Духъ Господень надъ Давидомъ отъ того дне и потомъ,****) сказано въ Писаніи далѣе. (Цар. 1: 16, 13)...» (Архіепископы Воронежскій и Задонскій Игнатій (Брянчани-

*) Курсивъ мой.

**) Курсивъ Архіепископа Игнатія.

***) Курсивъ Архіепископа Игнатія.

****) Курсивъ Архіепископа Игнатія.

*) Въ предшествующихъ изданіяхъ.

новъ). «Танства Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви». Изд. 1863 г. С. Петербургъ).

То, что говорить Архіепископъ Игнатій Церковъ утверждала торжественно и во услышаніе даже до конецъ земли въ Недѣлю Православія: *«помышляющимъ, яко православніи Государи возводятся на престолы не по особливому о нихъ Божію благоволенію и при помазаніи дарованія Св. Духа къ прохожденію великаго сего званія въ нихъ не изливаются... анагема (тринды)»*.

Все, что до сихъ поръ говорилось относится лишь къ подробностямъ статьи Н. А., переходу теперь къ ея существу. Остріе ея направлено противъ «утопической мечты возстановленія въ Россіи вновь Царскаго Самодержавія. Называя эту мечту утопической (не въ практическомъ только смыслѣ, а принципиально) Н. А. сопоставляетъ ее съ другими исканіями общественнаго идеала, но эти сопоставленія, во-первыхъ, не выдерживаютъ критики (какъ можно ставить рядомъ столь противоположныя и религіозно просто несравнимыя и совершенно исключаютъ другъ друга идеалы монархическій и социалистическій, хоти бы даже и христіанскіе социалисты англійской школы), а во вторыхъ, эти сопоставленія просто оскорбляютъ религіозное чувство. Н. А. старается прослѣдить историческое значеніе идеи Православнаго Царства и въ обоихъ случаяхъ приходитъ къ отрицательному выводу; признавая значеніе идеи царства въ прошломъ, онъ отрицаетъ это значеніе для будущаго и утверждаетъ, что «въ Царствѣ Божіемъ нѣтъ мѣста для Царства кесаря». Н. А. даже пророческую: «теократической, священной, самодержавной монархіи уже въ мірѣ никогда болѣе не будетъ». Но дѣйствительно-ли безразлично для Царства Божьяго то, какъ устроятся судьбы человѣческія здѣсь на землѣ, и Вышній, владѣющій царствомъ человѣческимъ не укажетъ-ли намъ въ нашемъ историческомъ конкретномъ опытѣ, образъ устройства нашей государственной жизни и для вѣчности имѣющій значеніе, ибо осуществляясь въ жизни временной постоянно переноситъ и мысли и упованія къ этой вѣчности, пдѣже правда живетъ? Иными словами, дѣйствительно-ли монархія не имѣетъ эсхатологическаго смысла и потому обречена, какъ всякое дѣло рукъ человѣческихъ и не имѣетъ значенія для будущаго, ибо

пройдена нѣкая историческая грань, дѣлающая невозможнымъ возвращеніе къ идеалу св. Константина Боговѣщаннаго?

Н. А. Бердяевъ отрицаетъ за монархіей мистическій смыслъ и всю роль ея сводитъ къ техникѣ правительства, какъ это дѣлаютъ обычно всѣ русскіе государствовѣды (Коркуновъ, Лазаревскій, А. А. Аленсѣевъ и даже Чичеринъ), Но въ тѣ времена, когда писали эти ученые, русская научная мысль была въ Вавилонскомъ плѣненіи позитивистическихъ и матеріалистическихъ ученій. Мыслить по христіански для ученаго тогда составляло подвигъ. Наука не хотѣла знать «умъ Христовъ» и мудрствовала суетное и говорила глаголы исполнимыя человѣческой гордыни. Нынѣ иное время настало. Ибо Церковь нынѣ прославлена въ исмоцахъ и страданіяхъ своихъ исповѣдниковъ. Въ тѣ времена покойный В. В. Розановъ смѣялся («Около церковныхъ стѣнъ») надъ «грозымиъ Волынскими епископами» (нынѣ Митрополитомъ Киевскимъ Антоніемъ), который въ Словѣ о Страшномъ Судѣ обличалъ невѣріе русской ученой и учащей интеллигенціи и пророчествовалъ о великомъ паденіи Имперіи російской и грядущемъ торжествѣ Церкви и вѣры. Нынѣ пророчества эти сбылись. Вѣра торжествуетъ. Знаменія и чудеса явлены во Израилѣ. Для русской науки настала пора искупить прошлые грѣхи. Искупленіе это должно заключаться прежде всего въ новомъ осмысленіи русскаго религіозно-общественнаго идеала, которымъ русскій народъ живетъ, который онъ лелѣялъ въ тайникахъ души своей, но которому онъ измѣнилъ въ послѣдніе годы, обманутый ложными вождемъ, соблазнившими его. Великое паденіе совершилось. Но отъ того, что христіанскіе подвижники падаютъ, не всегда выдерживая «демонскія стрѣлянія», слѣдуетъ-ли заключать, что сама идея христіанскаго подвижничества ложная идея? Паденіе русскаго народа безмѣрно велико. Но и ветхій Израиль падалъ и вновь поднимался. Жизнь каждаго отдѣльнаго человѣка и всего народа складается изъ частыхъ паденій, ибо не падаетъ только тотъ, кто не восходитъ на высоты подвига, а восходить на эту высоту надлежитъ каждому христіанину и каждому христіанскому народу.

Въ чемъ же сущность самодержавной монархіи? Почему она всегда была дорога русскому и церковному и національному сознанию? Почему Церковь предпочитаетъ

монархію всякому иному политическому строю, я подчеркиваю это: *предпочитаетъ, благословляетъ и освящаетъ*. Конечно, это не случайно, какъ нѣтъ ничего случайнаго въ дѣлѣ домостроительства Божьяго. Церковные писатели и проповѣдники по этому поводу много говорили и писали, изъ свѣтскихъ же философовъ лучше всего выразилъ сущность монархическаго принципа Л. Тихомировъ, котораго Н. А. Бердяевъ и цитируетъ. Изъ всѣхъ извѣстныхъ мнѣ опредѣлений монархическаго принципа самымъ выразительнымъ является опредѣленіе Архіепископа Иннокентія Херсонскаго, выдающагося богослова и проповѣдника.

«Что такое благочестивый Царь для благочестиваго царства? *Божій слуга есть*, — посланникъ и служитель Отца Небеснаго, живое орудіе всеуправляющей десницы Божіей, исполнитель судебъ Божьихъ о народѣ. Единъ Господь Богъ, Творецъ и Вседержитель, есть Царь и Владыка всяческихъ; Ему одному принадлежатъ всякая власть и сила на небесахъ и на земли. «Тебѣ Господи», говоритъ Богодухновенный Царь, «подобаетъ величество и сила и слава, и одолѣніе и хвала, Тебѣ достойтъ царствовать и Тебѣ, Господи, царство и величїе во всѣхъ и во всякомъ началѣ (1 Парал. 29, 11). Отъ сего-то верховнѣйшаго Владыки всяческихъ исходитъ и всякая власть на земли: «и҃стѣ бо власть, аще не отъ Бога, сущія же власти отъ Бога учинены суть» (Римл. 13, 1). Отъ Него происходитъ преимущественно высочайшая власть царственная: «Владѣть Вышній Царствомъ человеческимъ, и ему же восхощетъ дать е» (Дан. 4, 14). «Мною Царіе царствуютъ и сильніи ищутъ правду», говоритъ всеизидительная Премудрость Божія (Притч. 8, 15)... Избранныхъ (Своихъ) Онъ предваряетъ своимъ благословеніемъ благостыннымъ: славу и велѣніе возлагаетъ на нихъ: даруетъ имъ судъ Свой и правду Свою, судите и людемъ Его въ правдѣ (Псал. 71, 2) и нищимъ Его въ правотѣ; препоясуетъ ихъ силою свыше, изощряетъ мечъ и налянаетъ лукъ ихъ, да будутъ отъступителями въ гнѣвъ злое творящимъ (Римл. 7, 2) согрѣшаетъ сердце ихъ любовію къ утѣшенію сирыхъ, къ заступленію напастуемыхъ; влагаетъ слово Свое въ уста ихъ, чтобы законъ царственный былъ святъ и непреложенъ и слово царственное не возвращалось тще; содержитъ самое сердце ихъ въ руцѣ Своей, и аможе аще восхощетъ,

тамо уклонитъ е (Притч. 21, 1)... Ибо что такое благочестивый Царь для благочестиваго царства? Посмотрите на великое царство вселенной! Взойдетъ на небѣ солнце, — и все радуется и животворится, возрастаетъ и укрѣпляется, цвѣтетъ и плодотворитъ. Сокроется солнце на западѣ, — и всюду мракъ и темнота, все предается бездѣйствію и сну. Покроется солнце облаками, — и все приметъ унылый и мрачный видъ, — не такъ ясно и не такъ отрадно, не то небо и не то земля. Что боговозженное солнце для природы, то Богодарованный Царь для своего царства. Призываетъ свѣтлое оно Царя, — и изсушаются слезы, утоляются вздохи, ободраются труды, оживляется мужество. Простирается щедрая десница Царя, — и облегчаются бѣдствія, восполняются лишеныя, награждаются заслуги, увѣчиваются подвиги. Исходитъ царственное слово, — и все приводится въ стройный чинъ и порядокъ, все возбуждается къ дѣятельности, всему уназучается свое назначеніе и мѣсто. Вспомните, братіе, судьбы любезнаго Отечества нашего! Кто просвѣтилъ его свѣтомъ истинной вѣры и благочестія? Цари православные. Кто основалъ, расширилъ, укрѣпилъ его и украсилъ его памятниками вѣры и славы народной? Цари Православные. Кто призвалъ къ намъ науки и искусства, образовалъ наши нравы, приучилъ къ трудолюбивой промышленности, водворилъ обиліе и довольство? Цари православные. Словомъ, жизнь народа русскаго всегда пераздѣльна была съ жизнью царей русскихъ и опиралась на ней: вмѣстѣ они трудились и преуспѣвали, вмѣстѣ терпѣли и страдали, вмѣстѣ молились и уповали, вмѣстѣ сражались и торжествовали...» (Слова, Бесѣды и Рѣчи. Т. V-й).

Смыслъ монархіи заключается въ постоянномъ олицетвореніи въ лицѣ монарха религіозно-нравственнаго идеала живущаго въ народѣ, олицетвореніи Правды Божіей. Такой монархъ самодержавецъ, т. е. неограниченъ никакими формальными и юридическими нормами, но ограниченъ содержаніемъ того религіозно-нравственнаго идеала, носителемъ и выразителемъ котораго онъ является, ограниченъ Божественнымъ закономъ, носитъ Который въ сердцѣ своемъ день и ночь онъ призывается Церковью. Царю постоянно напоминаетъ Царю о томъ, что онъ Божій слуга, несетъ послушаніе царское, подобное во всемъ иному, что служеніе его,

столь высокое и превознесенное, есть служение церковное, къ славі Божіей. Все это прекрасно выражено Церковью въ словахъ молитвъ чина священнаго Коронованія, въ самомъ духѣ этого чинослѣдованія столь трогательнаго и умилятельнаго, что ни одна душа христіанская не можетъ созерцать и внимать ему безъ священнаго трепета.

Слова 100-го Псалма, сѣщающія Царя на порогѣ храма, содержатъ въ себѣ вмѣстѣ и изъясненіе церковнаго пониманія назначенія царской власти и вмѣстѣ и нравственную норму для самого Царя, какъ бы завѣтъ Церкви каждому новому Царю. «Очи мои (т. е. Царя) на вѣрныя земли посаждать я со мною: ходяй по пути непорочну сей ми служаще. Не живиши посредѣ дому моего творяй гордыню: глаголюй неправеднаи не исправляиши предъ очима моими. Боутрии избивахъ вся грѣшны земли, еже потребити отъ Града Господня вся дѣлающіи беззаконіа...». Въ дальнѣйшихъ молитвахъ, чтеніяхъ и пѣніяхъ этого чинослѣдованія мысли эти развиваются и углубляются, соответственно возвышая мысли и чувства вѣрующіихъ, возводя ихъ на высоту созерцанія величія сего Таинства. Царь, какъ бы отъ лица всего церковнаго народа, молитвенно вызываетъ къ Вседержителю... «Ты, же, Вла, дыно и Господи мой, настави мя въ дѣлѣ на паче послалъ мя еси... Буди сердце мое въ руку Твою еже вся устроишъ къ пользѣ врученныхъ мнѣ людей и къ славі Твоей, яко да и въ день суда непостыдно воздамъ Тебѣ слово...».

Обычно при совершеніи сего Таинства, первенствующій Митрополитъ Московскій наставлялъ Царя къ прохожденію великаго сего служенія. Особенно выразительно было слово сказанное Митрополитомъ Платономъ при возложеніи вѣнца царскаго на главу Благословеннаго Александра:*) «сей вѣнецъ на главѣ твоей есть слава наша, но твою подвигъ. Сей скипетръ есть нашъ покой, но твое бдѣніе. Сія держава есть наша безопасность, но твое попеченіе, сія порфира есть наша — ограда, но твое ополченіе... Вся сія утварь царская есть нашъ утѣшеніе, но тебѣ бремя...».

Л. Тихомировъ правильно говоритъ,

*) Повторенное впоследствии Митрополитомъ Серафимомъ при вѣнчаніи Государя Императора Николая Павловича.

что единственнымъ условіемъ возможности осуществленія во всей чистотѣ монархическаго принципа являетсяъ наличность въ народѣ, въ его цѣломъ, нравственно-религіознаго идеала, исканія Правды Божіей. Въ Россіи царская власть возникла не искусственно, она выросла изъ нѣдръ церковнаго и государственнаго сознанія народа, какъ это прекрасно показано въ сочиненіяхъ Арх. Никанора. Если и нѣгло мѣсто нѣкоторое заимствованіе изъ Византии, то роли этого заимствованія преувеличивать не слѣдуетъ, что можно вывести между прочимъ и изъ сравненія византийскаго и русскаго чина коронованія. Царская власть въ Россіи явилась плодомъ самостоятельнаго творчества русскаго народа, если тутъ и было заимствованіе, то въ готовый образецъ русскій народъ вложилъ свою душу, свое пониманіе Церкви и государства, не слывая ихъ въ одно, но и не раздѣляя. Отдѣльные цари и отдѣльные іерархи не всегда восходили на высоту пониманія этого народнаго идеала, но тѣмъ не менѣе они жили въ сознаніи народномъ, въ сознаніи лучшихъ людей, а широкія народныя массы безсознательно, но въ простотѣ вѣры, хранили въ сердцѣ этотъ идеалъ, хранили постольку, постольку хранили исповѣданіе вѣры Православной. Никѣ совершилось великое паденіе народа, оно совершилось, конечно, не вдругъ, а совершилось постепенно; и мерзость заустѣнія стала на мѣстѣ святѣ. Иерусалимъ русскій превращенъ въ «овощное хранилище». Мы вѣримъ и исповѣдуемъ, что эта болѣзнь народа не къ смерти, но славі Божіей. Вѣра наша не безсознательна, ибо то, что мы слышимъ о Россіи говорить намъ, что тамъ вѣра торжествуетъ надъ безвѣріемъ. Здѣсь за-границей, несмотря на свободу, которой мы пользуемся, церковная жизнь захватываетъ лишь небольшіе круги, большинство остается чуждой религіознымъ интересамъ. Русскія массы за-границей быстро втягиваются въ кругъ жизни и интересовъ окружающихъ народностей и теряя постепенно своей самобытный ликъ, теряютъ вмѣстѣ и чуждость духовную. Въ Россіи не то. Страшное что сатанинское не смогло поработить духа народнаго. И тамъ, на родинѣ, церковная жизнь захватываетъ широкія массы. Интеллигенція тамъ забита и не смѣетъ воавышать свой голосъ въ защиту вѣры, простой народъ же, напротивъ, началъ дѣйствительно бороться за вѣру. Свидѣтель-

ства этого мы имѣемъ многочисленныя.

Въ редакціонномъ предисловіи къ сборнику «Путь», между прочимъ, говорится, что народныя массы отпадаютъ отъ христіанской вѣры и отъ Церкви, интеллигенція же и высшій культурный слой возвращается къ христіанской вѣрѣ и Церкви. Эти обобщенія сложныхъ явленій въ области духовной жизни народа (по крайней мѣрѣ у насъ на Родинѣ) нуждаются еще въ проверкѣ. Мы располагаемъ многочисленными свидѣтельствами подтверждающими, что широкія народныя массы крестьянъ и рабочихъ и даже красноармейцевъ возвращаются въ Церковь послѣ пѣнотораго періода охлаждения къ вѣрѣ во время первыхъ лѣтъ революціи. Комсомоль же — явленіе преходящее и прекратится коль скоро будетъ устранена причина его вызвавшая, и народное воспитаніе возвращено къ нормальному положенію.

Если бы только что приведенныя утвержденія редакціи были бы правильны, то можно было бы опасаться за судьбу монархін въ Россіи, ибо въ народѣ изсякъ бы живительный источникъ исканія Правды Божіей. Но даже за предѣлами нашей Родины въ русскомъ разсѣяніи трудно дѣлать сейчасъ обобщенія въ области явленій духовной жизни, ибо многое со-

крыто отъ нашихъ глазъ въ этой области.

Я коснулся здѣсь лишь основныхъ положеній статьи Н. А. Бердяева и общаго направленія его прозрѣній будущаго. Но и въ настоящемъ общій тонъ его социальной философіи останется неприемлемымъ для молодого поколѣнія, поскольку ея призывы направлены къ пассивному терпѣнію царящаго у насъ на Родинѣ зла, а не къ военной борьбѣ съ нимъ. Преодолѣть изнутри можно лишь зло, живущее въ насъ, — въ этомъ заключается жизненный подвигъ каждаго христіанина; но то конкретное міровое зло, которое завладѣло нынѣ нашей Родиной побуждено можетъ быть лишь совокупнымъ подвигомъ всѣхъ ея сыновъ, подвигомъ ратнымъ подъ сѣнью св. Креста и Царственной хоругви, какъ не однажды уже побуждала рать русская полки иноплемennыхъ воровъ и своихъ «лихихъ людшекъ и воровъ съ воришками». А когда время сему подвигу придетъ укажетъ Господь.

Примите увѣренія въ совершенной преданности.

А. Петровъ.

Прага.

29 Октября прав. ст. 1925 г.

Препм. Анастасіи Римл.

ОТВѢТЪ НА ПИСЬМО МОНАРХИСТА.

На письмо въ редакцію «Пути» А. Петрова я могу отвѣтить только лично за себя, такъ какъ взгляды о. Сергія Булгакова, А. В. Карташева, евразійцевъ и др., которыхъ имѣеть въ виду авторъ письма, въ разныхъ направленіяхъ отличаются отъ моихъ. А. Петровъ находитъ, что мои писанія и выступленія оскорбительны для религіознаго сознанія монархистовъ. Рѣзкое отрицаніе какихъ-либо идей и вѣрованій всегда вѣдь кажется оскорбительнымъ, а иногда и кощунственнымъ людямъ, исповѣдующимъ эти идеи и вѣрованія. Я хотѣлъ бы только сказать, что я не сомнѣваюсь въ искренней религіозности и преданности Православной Церкви отдѣльныхъ монархистовъ. Я отвѣчаю на письмо А. Петрова потому, что оно написано искренне и обнаруживаетъ подлинную вѣру. Но русскій зарубежный монархизмъ, какъ общественное теченіе, по моему глубокому убѣжденію представляеть болѣшій опасности для Церкви и готовить ей новыя формы порабоженія. Всѣ другія политическія направленія болѣе нейтральны и болѣе безопасны для Церкви, не дѣлають никакихъ насилій надъ Церковью въ приходскихъ совѣтахъ, не требуютъ отъ Церкви служенія своимъ интересамъ. Именно правыя монархическія теченія въ эмиграціи дѣлають все, чтобы разорвать органическую связь между Православной Церковью въ Россіи и Православной Церковью за границей. Я жилъ въ Москвѣ во время Карловицкаго Собора, который прошелъ подъ давленіемъ правыхъ монархическихъ круговъ, и знаю, съ какимъ осужденіемъ и враждой относились къ нему православные люди въ Россіи. Русскій помѣстный Соборъ, несмотря на разныя въ немъ теченія, патриархъ и практика Церкви въ концѣ концовъ

санкціонировали тотъ разрывъ между Православіемъ и самодержавіемъ, который фактически совершила революція. Православные люди внутри Россіи въ значительной своей части признали, что Церковь безповоротно вступила въ новый историческій фазисъ. За годы гоненій противъ Церкви со стороны антихристіанской коммунистической власти у насъ явились мученики и исповѣдники, развилось старчество, произошло возрожденіе вѣры, подборъ качественныхъ элементовъ въ Православіи, восторжествовала искренность и потерпѣла пораженіе условная ложь. За двѣсти же лѣтъ синодальнаго строя Петровскаго періода Православная Церковь дошла до состоянія, которое Достоевскій назвалъ параличемъ, торжествовала неискренность, своекорыстіе и условность, изъ Церкви ушли наиболѣе творческіе и цѣнные элементы общества и Православіе приобрѣло казенно-императорскій стиль. Были отдѣльные свѣтоочи православія — св. Серафимъ, оптинскіе старцы, но въ общемъ Православіе переживало періодъ упадка. Соборность существовала лишь въ писаніяхъ славянофиловъ. Нужна была революція, чтобы соборъ могъ собраться. Никакой жизни приходо въ не было. Они начали организовываться лишь во время революціи. Въ этомъ отношеніи, какъ это ни парадоксально, заслуги революціи велики. Церковный народъ былъ совершенно пассивенъ, активна была лишь государственная власть. И лишь нынѣ пробуждается организмованная активность и отвѣтственность православнаго народа. Выходъ изъ Константиновскаго періода въ исторіи христіанства, въ которомъ все уже разложилось, означаетъ христіанское возрожденіе. Воавратъ къ этому періоду означалъ бы срывъ

этого религиозного возрождения, угрозу восстановления лжи, неискренности, услужливости, сервилизма. Я знаю взгляды Митрополита Филарета, Архиепископа Никанора и др. иерархов на православную монархию. Но оправдывать и обосновывать религиозный смысл самодержавия ссылками на иерархов Церкви петровского периода представляется миф неубедительным. Большинство этих иерархов запятнало себя сервилизмом, прислужничеством власти и скомпрометировало себя неспособностью отстаивать свободу и достоинство Церкви. Епископы были назначаемы царской властью и находились от нея в полной зависимости, они слишком уподоблялись губернаторам. Достаточно вспомнить блестящую статью по черновому вопросу Ив. Аксакова, человека глубоко православного и монархиста по убеждению. Это — вопль об унижении Церкви в православной монархии! Как это ни странно, но приходится признать, что строй Православной Церкви при антихристианской коммунистической власти в некоторых отношениях более правильный и более соответствует достоинству Церкви Христовой, чѣм при православной монархической власти. Старый же дореволюционный церковный строй очень напоминает «живая церковь».

Признание церковно-догматического значения за самодержавной монархией и за помазанием царя на царство характера особого таинства представляет миф самой настоящей ересью, за которую мы терпим жестокую кару. Это есть ересь человекобожества, обоготворения относительного и переходящего, воздаяния кесарю божеского, переходящего в идолопоклонство. Цезарепатризм есть ложь не меньшая, чѣм папощезаризм, не меньший срыв в христианском сознании. И если до сих пор, еще русские люди могут увлекаться идеей религиозного самодержавия, то значить недостаточно долго у нас царствует большевизм. Духовно, религиозно, морально большевизм должен был бы у нас кончиться лишь тогда, когда православные люди окончательно покаются в своем идолопоклонстве. Но русские монархисты в эмиграции вообще не хотят каяться в своих грѣхах и склонны всегда считать не себя, а других виноватыми. В Священном Писании нѣтъ оснований для религиозно-мистической концепции самодержавной монархии и есть много убийственного для этой

концепции. А тексты Священного Писания авторитетно цитатъ изъ фальшиво-риторическихъ рѣчей епископовъ періода религиознаго упадка и вырожденія, оскуднѣнія духа. Библейское пониманіе происхожденія царской власти очень неблагоприятно для религиознаго обоснованія самодержавія. Въ Евангеліи нѣтъ ни одного слова, которое могло бы обосновать самодержавную монархію.

Нѣтъ и въ классической патристикѣ принципіальнаго богословскаго обоснованія вѣроуचितельнаго значенія монархіи. Монархія дѣйствительно имѣетъ религиозное происхожденіе, но не христианско-религиозное, а язычески-религиозное. Царская власть имѣетъ свои корни въ тотемизмѣ, въ тотемистическихъ вѣрованіяхъ доцивилизованныхъ людей. Классической страной священной монархіи былъ Египетъ. Фараонъ былъ тотемомъ, онъ уподоблялся священному животному, покровителю племени и источнику его жизни. Но тотемизмъ преодолѣтъ христианствомъ, преодолѣно принципіально и языческое отношеніе къ власти. Христианская религія принципіально отрицаетъ абсолютность государственной власти. Между тѣмъ какъ психологія русскаго монархизма есть переживаніе психологіи тотемизма. Непреодоленное язычество играло большую роль въ христианской исторіи. Христианство все еще было слишкомъ родовымъ христианствомъ. И религиозный кризисъ, который переживаетъ Россія и міръ, есть кризисъ язычества въ христианствѣ, есть наступленіе конца христианства родового, въ которомъ все еще были сильны остатки первобытной религіи клана. Государство по существу своему имѣетъ язычески-ветхозавѣтную природу и въ этомъ своемъ качествѣ оно получило освященіе и оправданіе въ христианствѣ. Мы живемъ не только въ новомъ завѣтѣ, но и въ вѣкомъ завѣтѣ, мы подчинены закону, хотя передъ нами раскрывается высшій порядокъ, порядокъ благодати, порядокъ любви и свободы. Государство имѣетъ религиозную основу, но ветхозавѣтно-религиозную, а не новозавѣтно-религиозную. И государство новозавѣтное, христианское есть условная символика, которая превратилась въ ложь и стала невозможной. Новозавѣтное, христианское сознаніе не даетъ никакихъ основаній мыслить Бога, какъ монарха, какъ властелина. Богъ открывается, какъ Отецъ, какъ Любящій и Любимый. Власть же существуетъ лишь въ грѣховномъ природ-

номъ порядкѣ. Божественная Троичность совсѣмъ не есть монархія, и изъ нея нельзя вывести монархіи. Религіозно-мистическое оправданіе самодержавной монархіи свойственно лишь извѣстному періоду христіанства, періоду Константиновскому, да и то лишь исключительно православію византійскому и русскому. Но тому, что свойственно лишь извѣстному періоду и извѣстному народу, нельзя придавать значенія абсолютнаго и непреходящаго.

Правые русскіе монархисты стоятъ на такомъ мѣстѣ, съ котораго не видно размѣровъ мірового кризиса, не видно наступленія новой міровой эпохи въ христіанствѣ. И потому споръ дѣлается мало плодотворнымъ. Меня не убѣждаютъ и не представляютъ мнѣ авторитетными ссылки на мнѣнія іерарховъ и на церковную практику того періода христіанства, который по моему убѣжденію кончился, который не былъ вѣчнымъ и не былъ тождественъ съ сущностью Православія. Имъ же кажется неубѣдительнымъ мое пониманіе современнаго кризиса и мое предвидѣніе будущаго. Это есть столкновение статической и динамической точки зрѣнія. Меня унасаютъ нечувствительность многихъ русскихъ людей къ историческому часу, къ движенію исторіи. Имъ кажется, что произойдетъ лишь скандалъ и безчинство, но принципиально все осталось на своихъ мѣстахъ. Они исповѣдуютъ ложный историзмъ, т. е. абсолютизацію относителныхъ и преходящихъ историческихъ формъ, но отрицаютъ смыслъ историческаго движенія. Авторъ письма говоритъ, что Православная Церковь не можетъ быть равнодушна къ осуществленію Правды Божіей въ жизни общества и государства. Онъ правъ. Но бѣда въ томъ, что самодержавная монархія очень мало дѣлала для осуществленія христіанской общественной правды. Менѣе всего эта правда осуществлялась въ Византіи, православной и самодержавной. Но и въ Россіи, православной и самодержавной, не очень осуществлялась Правда Божія въ государственной и общественной жизни. Государство реально никогда не дѣлалось христіанскимъ, оно строилось на языческихъ началахъ. Преображенія жизни не наступало. Ограничивалось условно-символическимъ освященіемъ жизни. Общество въ принципѣ не было построено на основахъ христіанской любви, а государство и не могло быть построено на этихъ основахъ, ибо онѣ противорѣчатъ природѣ

государства. Между путями личнаго спасенія и путями общественнаго и культурнаго созиданія и преображенія оставалась непреходимая пропасть. Есть одинъ тревожный вопросъ для христіанской совѣсти право-монархическаго направленія. Люди этого направленія, даже когда они искренніе христіане, обычно болѣе любятъ падшіе во имя своего пониманія добра, и легче относятся къ пролитію крови и убійству человека, чѣмъ большая часть другихъ направленій, если не считать коммунистовъ, которые всѣхъ превозносили въ практикѣ насилія и убійствъ. Проповѣдь кровавой ненависти къ евреямъ, но всѣмъ лѣвымъ, къ интеллигенціи, къ инославнымъ исповѣданіямъ и мн. др. исходить отъ правыхъ. Это парадоксъ, надъ которымъ слѣдуетъ задуматься: христіане-монархисты, какъ политическое направленіе, болѣе яростны, болѣе любятъ смертныя казни, тюрьмы, войны и всякаго рода насилія, чѣмъ люди другихъ направленій, не почитающихъ себя христіанскими. Вспомните хотя бы убійство Набокова, вспомните еврейскіе погромы, поощряемые правыми организациями, разжиганіе ненависти къ враждебнымъ направленіямъ и мн., мн. др. Не слѣдуетъ замазывать всю тревожность этого вопроса, ссылкой на ту элементарную истину, что христіанство не есть гуманизмъ. Я это отлично знаю и самъ много критиковалъ и обличалъ гуманизмъ. Но я знаю также, что христіанство не есть бестивлизмъ и человеконенавистничество, что христіанство выше, а не ниже гуманизма. Среди правыхъ монархистовъ есть прекрасные люди, очень искренніе, очень благородные, очень вѣрующіе. Особенно это нужно сказать про молодежь. Но приходится все-таки признать, что средній уровень русскихъ монархистовъ не высокъ, что это направленіе должно себя реабилитировать. Оно не можетъ гордиться своимъ прошлымъ. У насъ ннногда не было воплотѣ независимаго, идейнаго, общественнаго монархизма. Монархизмъ былъ названнымъ направленіемъ. И когда настала страшная чась паденія монархіи, монархисты ничего не сдѣлали для ея поддержанія, у нихъ не оказалось благороднаго, рыцарскаго духа. Благородство было проявлено лишь послѣднимъ русскимъ монархомъ, но не монархистами. Монархисты не выстрадали себѣ право критичать о монархіи въ заграничныхъ русскихъ колоніяхъ.

Я вѣрю, что въ Россіи, въ русскомъ на-

родъ есть подлинное религиозное возрожденіе. Но его невозможно понимать въ категорияхъ количества. Огромное и неограниченное значеніе революціи, противоположное сознательнымъ цѣлямъ самихъ революціонеровъ, заключается въ томъ, что послѣ нея качественныя и реальныя оцѣнки начинаютъ рѣшительно преобладать надъ количественными и формальными. Условная ложь принудительнаго количественнаго универсализма въ христіанствѣ сокрушена, и къ ней врядъ ли возможенъ возвратъ. Отнынѣ все должно опредѣляться реальными религиозными качествами. Принудительность и видимость пребыванія въ Православной Церкви ни для чего не нужна и не имѣетъ никакой цѣны. И нѣтъ надобности во, что бы то ни стало дѣлать видъ, что большая часть русскаго народа вѣрна христіанству и православію. Намъ нужна правда. Между тѣмъ какъ идея православной монархіи покоится на условной лжи принудительнаго количественнаго универсализма, на предположеніи, что большая часть народа вѣрна Православію или должна соблюдать видимость Православія. Религиозная монархія пала, потому что обнаружилась ложь въ ея основѣ, неискренность. Міръ вступаетъ въ періодъ изобличенія реальности и связанныхъ съ этимъ глубочайшихъ раздѣленій. И потому идея вѣроисповѣднаго государства дѣлается неискренней, лживой, по существу насильнической. Я не только не вѣрю въ возрожденіе вѣроисповѣднаго государства, принудительно православнаго, но и не хочу его. Идея вѣроисповѣднаго христіанскаго государства есть лже-христіанская идея, она свойственна эпохѣ смѣшаннаго христіанства, полу-христіанства, языко-христіанства. Ибо государство имѣетъ природу ветхозавѣтно-языческую и въ этомъ своемъ качествѣ до времени должно утверждаться и развиваться. Подлинное же христіанское общество не вмѣстимо ни въ какія категоріи государственнаго мышленія. Христіанское общество не имѣетъ ничего общаго и съ современной безбожной демократіей, не желающей знать обязанности, жертвы и любви. Секуляризованность современныхъ демократическихъ республикъ получена по наслѣдству отъ ранѣе секуляризованныхъ монархій. Отношеніе между церковью и государствомъ вѣдѣше теперь можетъ быть мыслимо лишь въ формѣ конкордата. Внутренне же христіанство должно стремиться опре-

дѣлать собой и преобразить всю полноту социальной жизни.

Хотѣлъ бы разсѣять еще одно недоразумѣніе. И авторъ письма, какъ и многіе другіе, понимаетъ меня такъ, что я проповѣдую какое-то пассивное претерпѣваніе зла, прекращеніе борьбы съ болѣзненнымъ. Это совершенно не соответствуетъ моимъ дѣйствительнымъ взглядамъ. Если я отрицаю тѣ способы борьбы, которые пользуются особенной популярностью въ правой части эмиграціи, то это не значитъ, что я отрицаю всякую борьбу. Это значитъ только что я хотѣлъ бы бороться другими методами, болѣе на мой взглядъ реальными. Сейчасъ за границей никакой реальной политической борьбы не происходитъ, — происходятъ пустыя словопренія и риторическія словоизверженія въ газетныхъ статьяхъ. Дѣйствительная же реальная борьба съ болѣзненнымъ есть прежде всего духовная борьба, которая возможна для каждаго изъ насъ въ каждое мгновеніе нашей жизни и которую завѣдала намъ христіанская вѣра. Политическая же и военная борьба производна и можетъ быть реальна лишь въ самой Россіи, въ русскомъ народѣ, на русской землѣ. Въ мечъ эмиграціи я не вѣрю, онъ давно сталъ картоннымъ мечемъ, а если бы и сталъ настоящимъ, то причинилъ бы лишь вредъ. Новой кровавой «революціи» русскій народъ, вѣроятно, не выдержалъ бы, онъ изощелъ бы кровью. Но это не значитъ, что я «эволюціонистъ». Возможно, что совѣтская власть будетъ свергнута силой оружія, и это даже очень вѣроятно. Но будетъ свергнута она прежде всего мечемъ красной арміи, которая станетъ національной. И переворотъ, который можетъ произойти въ Россіи, не можетъ быть контр-революціей противъ социальныхъ послѣдствій революціи, противъ новой социальной почвы, а лишь сверженіемъ верхушки власти. Къ социальнымъ же результатамъ революціи возможно лишь «эволюціонное» отношеніе: начинать нужно съ того состоянія почвы, которое образовалось въ результатѣ геологическихъ революціонныхъ переворотовъ. Легитимная монархическая идея не имѣетъ въ данный моментъ почвы въ русскомъ народѣ и всякія попытки ея навязыванія пахнутъ насиліемъ и кровью и претятъ моимъ христіанскимъ чувствамъ. Да и я думаю, что эмигранты-монархисты психологически мѣшаютъ сейчасъ продолженію болѣзненна въ Россіи. Это не есть принци-

пальное отрицание всякой монархии и не есть требование во что бы то ни стало республики или демократии. Монархия, как природно-исторический факт, порождаемый из нѣдръ народной жизни, исполнѣ возможна, а иногда желанна. Я не придаю принципиальнаго значенія внѣшнимъ формамъ государственной власти, и мнѣ представляется одинаково устарѣвшими и доктринерство монархическое и доктринерство республиканское. Болѣе существенно и важно думать о томъ, чтобы не форма, а содержаніе жизни общества и государства опредѣлялось истиной Христовой вѣры, чтобы всѣ движущіе мотивы нашей жизни были подлинно христіанскими. Вопросъ о формѣ государственной власти есть вопросъ техническій, а не религіозный. Религіозный же вопросъ есть вопросъ о томъ, какой духъ движетъ властью и опредѣляетъ жизнь общества.

Я не отрицаю въ принципѣ борьбы со зломъ насиліемъ. Это — элементарно. Но

бываетъ насильственная борьба со зломъ, которая есть не меньшее зло, чѣмъ то, противъ котораго она борется. Міръ захлебнулся въ крови, слишкомъ многіе считаютъ возможнымъ убивать своихъ идейныхъ противниковъ, и необходимо духовно бороться противъ кроваваго бреда. И я спрашиваю русскихъ правыхъ монархистовъ, — любятъ ли они духовную свободу и хотятъ ли они ее защищать противъ коммунистовъ, истребляющихъ ее безъ остатка? Если нѣтъ, если они сами хотятъ истреблять духовную свободу, то они не лучше коммунистовъ и борьба ихъ противъ зла коммунизма не имѣетъ оправданія. Осужденіе православной самодержавной монархии въ томъ, что она дѣлаетъ христіанъ гонителями. Но христіанская вѣра всегда вырождалась, когда христіане становились въ положеніи гонителей, и всегда возрождалась, когда христіане были гонимы.

Николай Бердяевъ.

О. Д'ЭРВИНЬИ О РЕЛИГИОЗНОМЪ ОБРАЗѢ МОСКВЫ въ Октябрѣ 1925 г.

(Michel d'Herbigny, S. I. L' aspect religieux de Moscou en octobre 1925. *Orientalia Christiana*. Vol. V — 3, № 20 Januario. 1926.)

Предметъ этой книги не можетъ не волновать русскихъ православныхъ людей оторванныхъ отъ своей родины. За границей русскіе такъ мало знаютъ о томъ, что совершается внутри Россіи, какъ протекаетъ тамъ религіозная жизнь, что всякое слово живого свидѣтеля, изъ Россіи недавно пріѣхавшаго, приобретаетъ особое значеніе. Книга о. д'Эрвиньи читается съ большимъ интересомъ, она искусно написана, и вмѣстѣ съ тѣмъ она вызываетъ чувство горечи и протеста. О. д'Эрвиньи считается въ официальномъ католическомъ мірѣ самымъ большимъ специалистомъ по Православію и по русскому вопросу. Онъ стоитъ во главѣ *Institut pontifical oriental*. Онъ много писалъ о Россіи. Цѣлый рядъ выпусковъ *Orientalia Christiana* былъ уже посвященъ имъ русскому Православію, русской душѣ и русскому религіозному движенію. Онъ извѣстенъ своей книгой о Вл. Соловьевѣ. О. д'Эрвиньи прочелъ очень много русскихъ книгъ, тщательно слѣдилъ за движеніемъ русской мысли, со многими говорилъ. Но приходится рѣшительно сказать, что умственный и духовный складъ самого о. д'Эрвиньи чрезвычайно неблагоприятенъ для пониманія русской души, русскаго религіознаго типа. О. д'Эрвиньи очень типичный человѣкъ латинской культуры, латинскаго склада ума, своеобразнаго латинскаго рационализма. Въ немъ

чувствуется самодовольная замкнутость и высокомеріе латинской цивилизаціи. Въ католическомъ мірѣ такого рода духовный складъ наиболѣе поларно противоположенъ русскому духовному складу. Нѣмецкіе католики, особенно бенедиктинцы, ближе русскимъ и лучше русскихъ понимаютъ. И среди французскихъ католиковъ я знаю людей другого духа, съ которыми намъ легче общаться, которые интересуются по существу и безкорыстно русской духовной жизнью. О. д'Эрвиньи вѣнше выражаетъ много симпатій русскому народу, готовъ признать его подлинную религіозность. Но онъ смотритъ на русскій народъ исключительно какъ на религіозный объектъ, а не какъ на религіозный субъектъ. Русскіе по о. д'Эрвиньи имѣютъ религіозную стихію, но она должна быть оформлена самимъ о. д'Эрвиньи, русскіе должны быть обращены въ истинную христіанскую вѣру. Такого рода отношеніе дѣлаетъ невозможнымъ проникновеніе во внутреннюю духовную жизнь русскаго народа и до крайности затрудняетъ духовное общеніе между православными и католиками. О. д'Эрвиньи очень ошибается, если онъ думаетъ, что его писанія способствуютъ сближенію между русскими и католиками и вызываютъ большія симпатіи къ католичеству. По многимъ отзывамъ, я знаю, что онъ достигаетъ прямо противоположнаго, онъ

отталкивается и возмущается. Он не проявил достаточного уважения к русским святым. Он с нескрываемым чувством удовлетворения отмѣчал всякій процесс разложения въ Православіи. Он не могъ воздержаться отъ выраженія настоящей ненависти къ величайшему русскому гению Достоевскому и этимъ лишь подтвердилъ русское мнѣніе, что западные люди, особенно люди латинскаго духа, неспособны вообще понять русскій духъ, русскій національный геній. Въ тонѣ о. д'Эрбиньи есть снисходительное презрѣніе къ симпатичному, но варварскому русскому народу, который нужно подчинить рациональнымъ нормамъ. Поэтому онъ видитъ лишь фасадъ нашей церковной жизни, видитъ церковную смуту и процессы разложения во вѣншей организаціи Церкви, но не видитъ нашей внутренней духовной жизни, которая возрождается, несмотря на остъ вѣншія нестроения.

Описание о. д'Эрбиньи религиозной жизни Москвы въ Октябрѣ 1925 г. по тому лучше прежнихъ его писаній на русскія темы, но и въ немъ мы встрѣчаемся съ обычными его особенностями: высокомерно-презрительнымъ, хотя и благосклоннымъ взглядомъ высоко цинизированнаго латинянина на варварскую страну, отношеніемъ къ русскому народу исключительно какъ къ объекту религіознаго воздѣйствія извнѣ, неспособность разобраться во внутренней религиозной жизни Россіи. Тема послѣдней работы о. д'Эрбиньи особенно ценотливая: нужно разобраться въ русскіхъ церковныхъ расприхъ передъ страшнымъ лицомъ антихристіанской совѣтской власти, которая гонитъ Церковь и религію, и нужно написать объ этомъ такъ, чтобы никому не повредить. Я вѣрю, что о. д'Эрбиньи имѣлъ добрыя намѣренія быть объективнымъ и безпристрастнымъ. Но врядъ ли это ему удалось. Прежде всего нужно сказать, что католику очень трудно понять одну особенность Православія. Православіе иначе понимаетъ вселенскость, чѣмъ католичество, понимаетъ ее вертикально, а не горизонтально. Католическое сознаніе прежде всего дорожитъ вѣншимъ единствомъ вселенской организаціи церкви и ему представляется, что церковь гибнетъ, когда это вѣншее единство начинаетъ колебаться. Православіе меньше дорожитъ вѣншимъ единствомъ міровой организаціи церкви, вообще меньше дорожитъ организаціей. Православное соз-

наніе допускаетъ, что фактически каждая епархія со своимъ епископомъ можетъ быть автокефальной, и она въ себѣ, по линіи вертикальной, можетъ заключать вселенскость. Вселенское единство церкви при этомъ сохраняется. Потому только Православная Церковь могла сохраниться въ Россіи въ нашу эпоху страшныхъ бурь, смутъ и гоненій. Католику представляется, что Православная Церковь перестала существовать, что существуютъ лишь разныя теченія въ Православіи. Такъ и говоритъ о. д'Эрбиньи. Онъ не видитъ Православной Церкви, онъ видитъ лишь православныя теченія. Это его радуетъ, такъ какъ по его церковному сознанію такъ и должно быть съ церковью схизматической, отпавшей отъ вселенскаго единства. По нашему сознанію Православіе, конечно, должно стремиться къ вѣншему единству, но оно имѣетъ силу существовать и при отсутствіи этого единства. Въ этомъ сила священнаго преданія въ Православной Церкви, дара св. Духа.

О. д'Эрбиньи беретъ подъ свою защиту соборъ и синодъ, отдѣлившійся отъ Патріарха, старается доказать, что это теченіе — вполнѣ православное, не имѣющее ничего общаго съ красной церковью, съ живой церковью. Я не имѣю достаточныхъ данныхъ, чтобы имѣть окончательное сужденіе объ этомъ вопросѣ. Идали многое не видно или видно въ ложномъ свѣтѣ и искажено. Я считаю грѣхомъ русской эмиграціи, что она считаетъ возможнымъ обо всемъ судить апріорно, на основаніи своихъ отвлеченныхъ и часто ложныхъ принциповъ и своихъ привычныхъ эмоций и аффектовъ. Нужно быть въ Россіи, нужно знать факты и умѣть безпристрастно къ нимъ относиться, чтобы судить о русской церковной жизни и оцѣнить разныя ея теченія. Я не имѣю возможности фактически возражать о. д'Эрбиньи по поводу его взгляда на кнѣншее синодальное теченіе. Но ясно все-таки, что теченіе это отделилось отъ Патріарха и не канонично, что оно пропвило меньшую жертвенность, чѣмъ Православіе, вѣрное традиціи Патріарха, что оно проявило большую приспособляемость и оппортунизмъ и вредило своимъ православнымъ братьямъ, подвредило ихъ. Пусть Введенскій, кнѣ митрополитъ, очень краснорѣчивъ и удачно спорилъ съ Луначарскимъ, хорошо защищалъ православную вѣру на Соборѣ, но роль его была некрасивой, предательской относительно митрополита Веніамина, погибшаго

мученической смертью, и Патриарха. Въ образѣ его нѣтъ ничего геронческаго. Онъ можетъ спорить публично, потому что онъ купилъ себѣ это право компромиссами и приспособленіями. О. д' Эрбиннъ безъ достаточной мѣры восторгается Введенскимъ. Вѣдь О. д' Эрбиннъ не имѣлъ возможности говорить съ представителями самаго коренного Православія, вѣрнаго Патриарху, по причинамъ для него понятнымъ. Но именно поэтому онъ не можетъ быть вполне объективнымъ судьей. Патриархъ и вѣрное ему Православіе тоже было вѣдь лояльно въ отношеніи къ совѣтской власти и рѣшительно отрицало участіе Церкви въ политической борьбѣ. Оно относилось съ рѣшительнымъ осужденіемъ къ карловацкому собору и не имѣло внѣшнихъ сношеній съ Церковью эмигрантской. Думаю, что о. д' Эрбиннъ вѣрно уловилъ отрицательное отношеніе церковныхъ круговъ внутри Россіи къ господствующимъ церковнымъ теченіямъ въ эмиграціи. Но есть теченія въ Россіи, которыя приспособленіемъ, а нерѣдко и предательствомъ, завоевали себѣ право созывать соборы, публично выступить, писать.

Церкви же Христовой въ эпоху гоненій со стороны антихристіанской власти болѣе подобаетъ имѣть образъ Церкви катаномбной. И катаномбность Церкви совсѣмъ не означаетъ никакого политическаго заговора, она то и означаетъ чуждость всякой политики и отдачу себя жизни духовной. Въ заключеніи долженъ сказать: я менѣе всего принадлежу къ людямъ враждебнымъ католичеству и отъ души желалъ бы, если не соединенія Церквей, которое можетъ лишь быть дѣломъ Духа св., то во всякомъ случаѣ большаго общенія, большаго взаимнаго узнаванія и большей дружественности между христіанами Востока и Запада. Но для осуществленія этой благой цѣли со стороны католиковъ именно въ наши дни нужна величайшая деликатность, безкорыстіе, уваженіе къ православному духовному типу и пониманіе его, какъ съ русской стороны нужно преодоленіе замкнутости и боязливой враждебности въ отношеніи къ міру католическому и большее его знаніе.

Николай Бердяевъ.

ОБЪ ИЗБЫТОЧЕСТВУЮЩЕЙ ЖИЗНИ.

(Мистика и Церковь).

I.

«Какъ лань стремится къ потокамъ воды, такъ ищется душа моя Тебя, Боже». Это — основной крикъ души всѣхъ мистиковъ. Иссохшее, истосковавшееся мое «я» хочетъ приослужиться къ Источнику. И въ странныхъ словахъ говорятъ мистики объ этомъ, въ странныхъ, непонятныхъ, въ неожиданныхъ, парадоксальныхъ выраженіяхъ. Ибо То — совсѣмъ, совсѣмъ другое, чѣмъ все остальное. Гдѣ утѣшить тоску сердца? — Только тамъ. Избытокъ жизни, вливающейся въ душу, и ее поднимаетъ надъ всѣмъ окружающимъ, обыденнымъ, и невозможное дѣлаетъ возможнымъ и расходящееся останавливается — мы здѣсь теперь уже принадлежимъ къ Вѣчному, мы въ Вѣчномъ, бѣдное сердце воспринимаетъ Безконечность Божию, все болѣе жаждетъ Безконечности Божіей.

Der Abgrund meines Geists ruft
immer mit Geschrei
Den Abgrund Gottes an: Sag
welcher tiefer sey?

«Бездна бездну призываетъ» — бездна души бездну Бога: такъ толкуютъ мистики слова псалмопѣвца.

Ибо Богъ даетъ себя безъ мѣры, не мѣрою даетъ Богъ Духа: «Gott gibt sich ohne mass, говоритъ тотъ же нѣмецкій мистикъ: je mehr man ihm begehrt, je mehr und mehr Er sich erbiehet und gewährt».

Предъ этимъ богатствомъ что значить все остальное. Страданіе радостно и сладостна смерть. «Ибо для меня жизнь — Христосъ и смерть — приобретіе». «Жи-

вемъ мы или умираемъ, мы всегда Господни. Что есть богатство? — Страданіе и смерть ради Возлюбленнаго. Спросили любящаго: что такое блаженство? — Онъ сказалъ, что это — то страданіе, которое испытываешь ради любви. Спросили его: есть ли у тебя деньги, сокровища? — У меня есть, отвѣчалъ онъ, любовь и любовные помыслы, есть слезы, порывы, есть страданія и томленіе: а все это безконечно дороже, чѣмъ царства или владычества».

Странно это, непонятно. Но вѣдь и сокровище это безмѣрно и заполняетъ душу, и даетъ силу и радость и сознаніе избытка. Нашедшій сокровище «въ полѣ» продаетъ все и покупаетъ поле это.

Время просвѣтляется, жизнь и міръ просвѣтляются. Они и значительны и незначительны; и малочинны, соръ и прахъ, и имѣютъ вмѣстѣ съ тѣмъ безконечную цѣнность — въ Богѣ. «Свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ» и озаряетъ тьму. Для того, кто въ Богѣ живетъ, кто «въ Богѣ сокрытъ» время уже стало Вѣчностью.

«Du sprichst: Versetze dich aus Zeit
in Ewigkeit:
Ist denn an Ewigkeit und Zeit
ein Unterschied?»

Такъ пишетъ Angelus Silesius. Онъ какъ разъ обладаетъ даромъ въ краткихъ словахъ выразить это парадоксальное Божественнаго.

Однако невыразимо это. Богъ приходитъ, и смолкаетъ человѣкъ. И смиряется человѣкъ, и умалывается, и уничтожается, становится какъ «ничто», какъ малый

ребенокъ. «Сердце становится какъ дитя». «Ему нужно расти, а мнѣ умяляться». Начинается новая жизнь.

II.

Эта новая жизнь есть жизнь любви. Ибо только любви открывается Богъ. Ибо разверзлись бездны Божественной Любви, и Богъ въ Сынѣ открылся намъ какъ любовь безмѣрная. «Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего «въ умилоствление за грѣхи наши». «Смотрите, какую любовь далъ намъ Отецъ, чтобы намъ называться и быть дѣтьми Божиими». Только тотъ, въ душѣ котораго органъ любви развитъ, можетъ постичь Бога. Поэтому любовь есть единственный путь къ богопознанію. И любовь къ брату неотдѣлима отъ любви къ Богу — это одинъ потокъ. Поэтому прощальныя слова Христа за послѣдней вечерей гласятъ: «Любите другъ друга! *Потому узнають, что вы — мои ученики, если будете имѣть любовь между собою*». «Мы знаемъ, что перешли отъ смерти къ жизни, ибо любимъ братьевъ», говоритъ ап. Іоаннъ.

Не одиночество только и экстатическое отрѣшеніе, а жизнь любви и ростъ въ любви, чтобы воспріять Бога, который есть Любовь: «Чтобы вы, *укорененные и утвержденные въ любви*, могли постигнуть со всеми святыми, что есть широта и долгота и глубина и высота (Божія) и уразумѣть всякое разумѣніе превосходящую любовь Христову дабы вамъ исполниться всею полнотою Божіей». Поэтому мистическая жизнь активна, ибо любовь активна, динамична, возрастаетъ, расширяется. «Кому больше прощается, тотъ больше любитъ». Молюсь о томъ, чтобы любовь ваша еще болѣе и болѣе возростала въ познаніи и всякомъ «чувствѣ».

«Возлюбленные! мы отъ Бога... потому что любовь отъ Бога; и всякій любящій рожденъ отъ Бога и знаетъ Бога». Въ этомъ — суть христіанства и христіанской мистической жизни.

А центръ ея — Сынъ любви Его. Въ этомъ — отличіе христіанства отъ всѣхъ другихъ религій и всѣхъ другихъ религіозныхъ опытовъ, что центръ его есть воплощенная Любовь, что тайна его и сокровище его есть «всякое разумѣніе превосходящая любовь Христова». Но ка-

новъ Христосъ, таковы должны быть и «Христовы». Поэтому Павелъ и восклицаетъ: «Богъ есть свидѣтель, что я люблю васъ *всѣхъ любовью Іисуса Христа*». Здѣсь, въ христіанской мистической жизни *одно* пламя, *одне* горѣніе — любви Христовой, и братъ просвѣтляется въ живой образъ Христа: «Истинно говорю Вамъ, что разъ вы сдѣлали сіе одному изъ братьевъ Моихъ меньшихъ, то Мнѣ сдѣлали».

А разъ такъ, то мы не одинъ идемъ къ Богу, а вмѣстѣ съ братьями. «Гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ и Я посреди нихъ»... На самыхъ вершинахъ молитвенной жизни, въ уединенной клѣтѣ сердца молимся мы: не «Отче мой», а «Отче нашъ». Ибо мы всѣ — Тѣло, а Онъ — глава. Сросался съ Главой нашей, все больше срастаемся мы другъ съ другомъ — съ членами великаго Тѣла мистическаго. Поэтому, «страждетъ ли одинъ членъ, съ нимъ страдаютъ всѣ члены; прославляется ли одинъ членъ, съ нимъ радуются всѣ члены». Въ этомъ — суть и смыслъ Церкви. Ибо Богъ — Любовь открывается любви, и нельзя любить Бога, котораго не видѣлъ, если не любить брата, котораго видишь. Святые не хотѣли и спастись безъ братьевъ. «Я желалъ бы быть отлученнымъ отъ Христа ради братьевъ моихъ по плоти», восклицаетъ Павелъ, который «все почелъ соромъ, чтобы пріобрѣсть Христа! Сходное говорить и Симеонъ Новый Богословъ и Исаакъ Сиринъ. Вотъ это — соборное чувство, церковное чувство. «Я въ нихъ, и Ты во Мнѣ, да будутъ совершены во едино»... Да будутъ всѣ едино, какъ Ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино».

Безмѣрно раскрывается вмѣстилище душъ, чтобы воспріять Бога. Но въ христіанствѣ она должна Бога-Любовь воспріять и вмѣстѣ въ себя вмѣстѣ съ братьями, которые являются братьями намъ въ Братѣ Нашемъ, Единородномъ Сынѣ Отца, Сынѣ Его любви. Въ этомъ — смыслъ и обоснованіе и жизнь Церкви. Лишь участвуемъ въ великомъ потоку любви приходимъ мы къ Богу. Потокъ любви: онъ же — Тѣло Его, полнота Наполняющаго вся во всемъ, говорю словами Павла о Церкви, т. е. это — Полнота того Избытка Жизни, что одинъ только утѣшаетъ душу.

Николай Арсеньевъ.

Собрания православныхъ, католиковъ и протестантовъ въ Парижѣ.

Съ Января 1926 года въ Парижѣ возникли религиозныя собиѣдованія русскихъ православныхъ съ французскими католиками и протестантами. Инициатива этихъ собраний принадлежитъ русскимъ. Она исходитъ изъ круговъ религиозно-философской академіи. Собранія происходятъ въ помѣщеніи русскихъ христіанскихъ кружковъ, гдѣ читаются лекціи Рел.-Фил.-Академіи, и носятъ закрытый и интимный характеръ.

Въ бесѣдахъ со стороны православныхъ принимаютъ участіе: Н. А. Бердяевъ, Б. П. Вышеславцевъ, А. В. Карташевъ, кн. Г. Н. Трубецкой, (о. С. Булгаковъ по болѣзни не могъ пока принимать участія въ этихъ бесѣдахъ) и др.; со стороны католиковъ: Jacques Maritain, (проф. Institut catholique), доминиканецъ R. P. Gillet (проф. Institut Catholique), аббатъ L. Labertonnière, аббатъ Augustin Jakoubisiak,

S. Fumet и др.; со стороны протестантовъ, пасторъ Voegner, пасторъ Lecerf (представитель ортодоксальнаго кальвинизма: проф. Yundt (лютеранинъ), проф. Monnier и др. Присутствуетъ также избранная часть христіанской молодежи. Было при собранияхъ, которыя вызвали большой интересъ и прошли съ большимъ оживленіемъ. Первое собраніе началось съ вступленія Н. А. Бердяева («Sur la nature de la foi»), второе — было посвящено обмѣну мнѣній по вопросу объ отношеніи вѣры и знанія и вступленіе было сдѣлано R. P. Gillet «Sur l'apologie dans la connaissance de Dieu». Третье собраніе было посвящено темѣ, которую поставилъ пасторъ Lecerf въ своемъ вступленіи: «La connaissance religieuse et la notion du dogme». Для четвертаго собранія сдѣлаетъ вступленіе Jacques Maritain.

Русская религиозная мысль на нѣмецкомъ языкѣ.

Нѣмцы очень интересуются русской религиозной мыслью и на нѣмецкомъ языкѣ появился уже цѣлый рядъ книгъ, знакомящихъ съ русскими мыслителями. Русское Православіе становится дѣйственной силой въ умственной и духовной жизни Европы. Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить появленіе въ издательствѣ Beck'a двухъ томовъ *Oestliches Christentum*, изданныхъ подъ редакціей протестантскаго теолога и философа профессора Эренберга. Материалы перваго тома носятъ не совсѣмъ вѣрное названіе «Politik» (имѣется въ виду христіанская политика), материалы же втораго тома имѣютъ болѣе соотвѣствующее названіе «Philosophie». Въ первомъ томѣ напечатаны отрывки изъ Чаадаева, Аксакова, Хомякова, Леонтьева, Вл. Соловьева и фрагменты, знакомящіе съ сектантствомъ. Есть много случайнаго въ выборѣ матеріала, но все же томъ этотъ цѣненъ для ознакомленія съ русскими религиозными теченіями. Отрывки изъ русскихъ мыслителей сопровождаются интересной статьёй Эренберга «Die Europaisierung Russland». Второй томъ посвященъ главнымъ образомъ современной русской мысли, хотя онъ начинается со статьи Хомякова о Церкви. Отъ Хомякова сборникъ сразу переходитъ къ современности. Томъ этотъ даетъ въ сокращенномъ извлеченіи книгу о. П. Флоренскаго «Столбъ и утвержденіе Истины», о. С. Булгакова «Kosmodizee» (ученіе о Софіи), Н. Бердяева «Anthropodizee» (религиозное ученіе о человѣкѣ) и Л. Карсавина «Der Geist des russischen Christentums». Есть Nachwort Эренберга «Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinitat», въ которомъ онъ придаетъ огромное значеніе русскому Православію для возрожденія христіанства

въ Европѣ. Всѣ статьи прекрасно переведены Н. Бубновымъ. Нельзя не быть глубоко благодарнымъ Эренбергу за то, что онъ сдѣлалъ для ознакомленія Европы съ русской религиозной мыслью.

Нѣмецкій католическій журналъ «Gaal» посвятилъ цѣлый номеръ Россіи. Въ немъ напечатаны статьи С. Франка, Л. Карсавина, П. Сувчикскаго, В. Ильина. Очень хорошее католическое издательство Matthias-Grunewald-Verlag выпустило сборникъ «Ahnen aus der Garbe» 1926 г., посвященный русской религиозной мысли, по преимуществу Вл. Соловьеву. Въ этомъ сборникѣ напечатанъ цѣлый рядъ отрывковъ изъ Вл. Соловьева и статьи о немъ, отрывокъ о. П. Флоренскаго о Софіи, статья Н. Бердяева «Von der Vereinigung der Christen des Ostens und Westens», Вл. Ильина «Die Bedeutung des Starzentrums für die Wiedervereinigung der Kirchen des Morgen und Abendlandes», С. Дурилина «Die Kirche der Unsichtbaren Stadt», Л. К. Кобилинскаго — Элліса о Вл. Соловьевѣ. Въ сборникѣ есть также статьи нѣмецкихъ католиковъ о русской религиозной мысли. Особенно интересна статья Bertram Schmitt'a о Вл. Соловьевѣ и теченіи съ нимъ связанномъ. Въ центрѣ интереса сборника стоитъ Вл. Соловьевъ и ученіе о Софіи. Нѣмецкіе католики дѣлаютъ большія усилія для выраженія вниманія и симпатій къ русскому Православію и русской мысли, признають въ ней оригинальные и интересные для себя мотивы.

На нѣмецкій языкъ переведены книги Н. Бердяева «Міросозерцаніе Достоевскаго» въ издательствѣ Бека и «Смыслъ исторіи», въ издательствѣ Рейхля съ предисловіемъ Кейзерлинга. Появились также двѣ книги Н. Арсеньева «Ostkirche und Mystik»

въ издат. Рейнгардта съ предисловіемъ Гейлера и «Die Kirche des Morgenlandes» въ Sammlung Göschen, которыя знакомятъ съ сущностью Православія. Matthias-Grünwald-Verlag готовитъ изданіе полнаго собранія сочиненій Вл. Соловьева. Въ этомъ издательствѣ должна выйти книга В. Ильина о св. Серафимѣ Саровскомъ. Переводится на нѣмецкій языкъ сборникъ «Проблемы русскаго религіозна-

го сознанія». Нельзя не отмѣтить глубокаго симптоматическаго значенія появленія на западно-европейскомъ языкѣ большого количества трудовъ, знакомящихъ съ русскими духовными теченіями; съ русской религіозной мыслью. Это поназатель того, что русское Православіе выходитъ изъ своего замкнутаго національнаго существованія и входитъ въ міровую духовную жизнь, въ міровую мысль.

ВЛ. СОЛОВЬЕВЪ. Духовныя Основы жизни.

Y. M. C. A.-Pres. Paris 1926 г.

Вл. СОЛОВЬЕВЪ. *Талмудъ и новѣйшая полемическая литература о немъ въ Австріи и Германіи. Евреи, ихъ въроученіе и правоученіе. Изслѣдованіе С. Я. Диминскаго. Еврейство и христіанскій вопросъ. Когда жили еврейскіе пророки. Каббала.* Берлинъ 1925 г.

Вл. СОЛОВЬЕВЪ. *Три рѣчи въ память Достоевскаго. Историческія дѣла философіи. Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія. О поддѣлкахъ. Нравственность и политика. Немизада. Тайна прогресса. О соблазнахъ. Небо и земля. Пасхальныя письма.*

Нельзя не привѣтствовать переизданіе за границей хотя бы нѣкоторыхъ произведеній Вл. Соловьева, который имѣетъ основное значеніе въ исторіи русской религіозной мысли и котораго такъ трудно сейчасъ найти: Особо ценно переизданіе «Духовныхъ основъ жизни». Это есть сжатое и ясное изложеніе сущности христіанства и христіанскаго пути. Изъ двухъ

сборниковъ большую цѣнность и значеніе для нашего времени представляетъ сборникъ, въ которомъ объединены статьи Вл. Соловьева объ еврействѣ. Можно спорить съ нѣкоторыми мнѣніями Вл. Соловьева по еврейскому вопросу, но нельзя не признать, что его отношеніе къ этому вопросу углубленное, религіозное и христіанское. Онъ хочетъ заставить христіанъ по христіански относиться къ еврейству и по христіански понять его трагическую судьбу. Въ дни стихійнаго распространенія вульгарнаго антисемитизма, когда еврейскій вопросъ ставится и рѣшается бестіалистически, а не христіански, особенно полезно чтеніе Вл. Соловьева. Къ этому тому Вл. Соловьева приложена статья почтеннаго представителя ортодоксальнаго консервативнаго еврейства Ф. Геца. Другой сборникъ статей Вл. Соловьева болѣе случаенъ по подбору матеріала. Но въ него входитъ столь извѣстная и въ свое время нашумѣвшая статья «Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія». Есть статья Э. Кейхеля «Жизненный подвигъ Владиміра Соловьева». Изданы эти два тома значительно хуже «Духовныхъ основъ жизни».

Soc. Anon. Impr. de Navarre, 5, rue des Gobelins, Paris.